School of Theology at Claremont
1001 1356047

GERMAN

LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Berlin, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Tübingen, **Pieper** in Gerresheim, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Halle a. S., **Sell** in Bonn, **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Bonn u. A.

Fünfte Abteilung.

Praktische Theologie.

Von

Dr. **E. Chr. Achelis,**
Professor der Theologie und Konsistorialrat in Marburg.

Vierte und fünfte, durchgesehene Auflage.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

Grundriss der theologischen Wissenschaften.

Die Gliederung des Ganzen wird sich folgendermassen gestalten:

Abteilungs-Nummer.†)	
	Erste Reihe (Hauptfächer).
	Erster Teil. Einleitende Fächer.
4	I. *Encyklopädie. Professor Heinrici.
	II. Religionsphilosophie. Professor Reischle.
	Zweiter Teil. Alttestamentliche Fächer.
1	I. *Alttestamentliche Einleitung. Professor Cornill.
	II. Alttestamentliche Theologie. Professor Stade.
14	III. *Geschichte des Volkes Israel. Professor Guthe.
	Dritter Teil. Neutestamentliche Fächer.
7	I. *Neutestamentliche Einleitung. Professor Jülicher.
	II. Neutestamentliche Theologie. Privatdocent Weinel.
	Vierter Teil. Geschichtliche Fächer.
2	I. *Kirchengeschichte I. Professor Müller.
12	II. Kirchengeschichte II. Professor Müller. (In 2 Halbbänden. *1. Halbband. (Erschien in 2 Heften).
3	III. *Dogmengeschichte. Professor Harnack.
16	IV. *Symbolik I. Professor Loofs.
	V. Symbolik II. Professor Loofs.
	Fünfter Teil. Systematische Fächer.
11	I. *Dogmatik. Professor Kaftan.
15	II. *Ethik. Professor Herrmann.
	Sechster Teil. Praktische Theologie.
5	*Praktische Theologie. Professor Achelis.
	Zweite Reihe (Nebenfächer.)
	Religionsgeschichte. Professor Pietschmann.
6	*Hebräische Archäologie. Dr. Benzinger.
10	*Geographie des alten Palästina. Professor Buhl.
8	*Neutestamentliche Zeitgeschichte. Professor O. Holtzmann.
9	*Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. Professor Krüger.
	Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts. Professor Sell.
	Geschichte der protestantischen Theologie. Prof. Troeltsch.
	Missionsgeschichte. Professor Mirbt.
	Pädagogik. Professor Baumgarten.
13	*Kirchliche Statistik Deutschlands. Pfarrer Pieper.
	Andere Fächer werden nachfolgen.

Die mit * bezeichneten Bände, bezw. Hefte sind erschienen.

†) Um die Aufgabe von Bestellungen möglichst zu vereinfachen, werden die Abteilungen während des Erscheinens des Grundrisses auf dem Umschlag in der Reihenfolge numerirt, in welcher sie zur Ausgabe gelangen. Neue Auflagen einer Abteilung behalten die ursprüngliche Ausgabenummer bei. Die systematische Gliederung des Ganzen wird auf den Titelblättern angegeben.

Grundriss

der

Theologischen Wissenschaften

bearbeitet

von

Achelis in Marburg, **Baumgarten** in Kiel, **Benzinger** in Berlin, **Buhl** in Kopenhagen, **Cornill** in Breslau, **Guthe** in Leipzig, **Harnack** in Berlin, **Heinrici** in Leipzig, **Herrmann** in Marburg, **O. Holtzmann** in Giessen, **Jülicher** in Marburg, **Kaftan** in Berlin, **Krüger** in Giessen, **Loofs** in Halle, **Mirbt** in Marburg, **K. Müller** in Tübingen, **Pieper** in Gerresheim, **Pietschmann** in Göttingen, **Reischle** in Halle a. S., **Sell** in Bonn, **Stade** in Giessen, **Troeltsch** in Heidelberg, **Weinel** in Bonn u. A.

Sechster Teil.

Praktische Theologie.

Vierte und fünfte, durchgesehene Auflage.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

BV
3
A2
1899

Praktische

Theologie

von

D. E. Chr. Achelis,
Professor der Theologie und Konsistorialrat in Marburg.

Vierte und fünfte, durchgesehene Auflage.

Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

Alle Rechte vorbehalten.

1. Auflage 1893.
2. vermehrte und verbesserte Auflage 1896.
3. neubearbeitete Auflage 1899.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Aus dem Vorwort zur dritten Auflage.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage vom April 1896 wiederhole ich folgende Sätze:

„Das Vorwort der ersten Auflage ist vom August 1893 datiert. Dass in weniger als drei Jahren eine neue Auflage nötig geworden ist, darf ich als ein Zeugnis dafür ansehen, dass mein Grundriss der praktischen Theologie seinen Zweck einigermassen erfüllt hat. Das Buch soll als Grundlage für Vorlesungen und für eingehendes Studium der praktischen Theologie an der Hand ausführlicher Lehrbücher dienen und an seinem Teil dazu mitwirken, dass einerseits der prinziplose und nicht selten ziellose Praktizismus, anderseits das vage Experimentieren im Dienst an der Kirche und Gemeinde einem geradsinnigen Handeln weiche, das seines Grundes und seines Zieles sich klar bewusst ist."

Diese dritte Auflage unterscheidet sich von den beiden ersten dadurch, dass sie, abgesehen von gar manchen Einzelheiten, an denen der Kundige die nachbessernde Hand bemerken wird, der Anordnung sich anschliesst, die ich in der zweiten Auflage meines „Lehrbuches der praktischen Theologie" (2 Bände 1898) befolgt habe.

Marburg, im September 1899.

Zur vierten und fünften Auflage ist der Grundriss unter Beibehaltung der Anordnung einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen worden. Neu ist die Einrichtung, dass in der Ueberschrift der Paragraphen unter der Bezeichnung „L. § . . ." die entsprechenden Abschnitte in der zweiten Auflage meines Lehrbuchs der praktischen Theologie angegeben sind. Ich hoffe, damit den Studierenden einen erwünschten Dienst zu tun.

Marburg, im September 1903.

E. Chr. Achelis.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
Vorwort		V
Sigla der öfter zitierten Werke		XV
Einleitung, Name, Begriff, Einteilung der praktischen Theologie		1
§ 1.	Der Name der praktischen Theologie	1
§ 2.	Der Begriff der praktischen Theologie	4
§ 3.	Die Einteilung der praktischen Theologie	6

I. Teil.

Die Lehre von der Kirche und ihren Aemtern.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche.

§ 4.	Die Kirche im Neuen Testament	11
§ 5.	Der römisch-katholische Kirchenbegriff	13
§ 6.	Der evangelische Kirchenbegriff	14

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von den Aemtern der Kirche.

1. Kapitel. Das geistliche Amt.

§ 7.	Der Name des geistlichen Amtes	16
§ 8.	Der Ursprung des geistlichen Amtes	18
§ 9.	Die Funktionen des geistlichen Amtes. Potestas ordinis und iurisdictionis	21
§ 10.	Fortsetzung. Die Absolution	23
§ 11.	Fortsetzung. Die Verkündigung des göttlichen Wortes	26
§ 12.	Fortsetzung. Scheinbarer Widerspruch der lutherischen Symbole	28
§ 13.	Fortsetzung. Evangelium, oder Gesetz und Evangelium?	29
§ 14.	Die Verpflichtung des geistlichen Amtes. Gegenstand der Verpflichtung	30

Seite

§ 15. Fortsetzung. Art der Verpflichtung 32
§ 16. Bestallung zum geistlichen Amt oder Ordination. Im Neuen Testament 34
§ 17. Fortsetzung. Im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter 36
§ 18. Fortsetzung. In der römisch-katholischen Kirche . 39
§ 19. Fortsetzung. In der evangelischen Kirche des 16. Jahrh. 40
§ 20. Fortsetzung. In der heutigen evangelischen Kirche . 41

2. Kapitel. Die übrigen Aemter.

§ 21. Die Notwendigkeit kirchlicher Aemter 43
§ 22. Die Qualifikation der Amtsträger 44
§ 23. Der Inhalt der Aemter 45

II. Teil.

Die Lehre von der Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre vom Kultus.

Erstes Buch.

Liturgik.

§ 24. Name und Begriff der Disziplin 47

Erster Abschnitt.

Allgemeiner Teil.

1. Kapitel. Der Kultusraum.

A. Der Kultusraum als Ganzes 49
§ 25. Vor Konstantin. Die Basilika. Der byzantinische Stil 49
§ 26. Romanik. Gotik. Renaissance. Evangelischer Kirchbaustil 52
B. Das Kirchengebäude in seinen einzelnen Teilen und heiligen Dingen 55
§ 27. Wasserbecken. Kirchtürme und Kirchenglocken. Turmuhren und gottesdienstliche Stunden. Kanzel und Kirchenstühle 55
§ 28. Der Altarraum 58

2. Kapitel. Die Kultuszeit.

§ 29. Der Sonntag 60
§ 30. Die Entstehung des Kirchenjahres 63
§ 31. Der Bestand des Kirchenjahres 66

3. Kapitel. Grundsätze über die Gestaltung bezw. Handhabung der liturgischen Formen.

§ 32. In persönlicher Beziehung. Deklamation. Aktion. Kleidung 71

Seite

§ 33. In sachlicher und formaler Beziehung 73
§ 34. In sachlicher und materialer Beziehung. Verwendung der Künste 74

Zweiter Abschnitt.

Besonderer Teil.

§ 35. Literarische Hilfsmittel 79

1. Kapitel. Die unselbständig auftretenden liturgischen Formen.

§ 36. Die prophetischen Funktionen. Schriftverlesung. (Absolution.) Segen 81
§ 37. Die priesterlichen Funktionen. Das Glaubensbekenntnis 83
§ 38. Fortsetzung. Das Gebet 85
§ 39. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In textlicher Beziehung 89
§ 40. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In musikalischer Beziehung 94

2. Kapitel. Die selbständig auftretenden liturgischen Handlungen.

§ 41. Die Sakramentshandlungen. Die Taufe 99
§ 42. Fortsetzung. Das hl. Abendmahl. Die römische und die orientalische Messe 102
§ 43. Fortsetzung. Die lutherische Abendmahlsfeier . . 105
§ 44. Fortsetzung. Die reformierte Abendmahlsliturgie . . 107
§ 45. Die Benediktionshandlungen. Anhang: Die liturgischen Andachten. 109

Zweites Buch.

Theorie des Gemeindegottesdienstes.

1. Kapitel. Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes.

§ 46. Die reformierte Lehre 114
§ 47. Die lutherische Lehre 115

2. Kapitel. Konstruktion des Gemeindegottesdienstes.

§ 48. Predigt und Liturgie 118
§ 49. Aufbau des Gemeindegottesdienstes 119

3. Kapitel. Gemeindegottesdienst und Feier des hl. Abendmahls.

§ 50. Geschichtliches über das Verhältnis von beiden zu einander. Ergebnis 122
§ 51. Die liturgische Gestaltung der gesonderten Abendmahlsfeier 124

III. Teil.

Die Lehre von der Betätigung der Heiligkeit der Kirche.

A. Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft.

Erstes Buch.

Homiletik.

Seite

§ 52. Name und Begriff der Homiletik 126
§ 53. Abriss der Geschichte der Homiletik. Bis Augustin 128
§ 54. Fortsetzung. Bis zur Reformation 131
§ 55. Fortsetzung. Seit der Reformation 133

1. Kapitel. Prinzipielle Homiletik. Der Prediger oder: Wer predigt?

§ 56. Der Prediger und sein Amt 137
§ 57. Der Prediger und seine Gemeinde 138
§ 58. Der Prediger und seine Predigt. 1. Die Predigt und die Rhetorik 139
§ 59. Fortsetzung. 2. Der Massstab für den Wert der Predigt 140

2. Kapitel. Materiale Homiletik. Der Stoff der Predigt oder: Was wird gepredigt?

§ 60. Allgemeine Grundsätze für Stoff und Inhalt der Predigt 142
§ 61. Die Quelle des Predigtstoffes. Allgemeine Topik . 145
§ 62. Fortsetzung. Spezielle Topik. Gebrauch des Textes 147
§ 63. Fortsetzung. Perikopen und freie Textwahl . . . 149
§ 64. Die Einteilung der Predigt nach Stoff und Zweck . 151
§ 65. Das Bestimmtsein des Stoffes. a) Durch das Kirchenjahr 152
§ 66. Fortsetzung. b) Durch liturgische Handlungen . . 156
§ 67. Fortsetzung. c) Durch die Verhältnisse der Gemeinde und des Predigers 158

3. Kapitel. Formelle Homiletik. Die Form der Predigt oder: Wie wird gepredigt?

§ 68. Die Predigt als Rede. Die Vorbereitung auf die Predigt 160
§ 69. Fortsetzung. Disposition und Proposition. Verhältnis des Textes zum Thema 162
§ 70. Fortsetzung. Das Verhältnis der Teile zum Thema 163
§ 71. Fortsetzung. Methoden der Behandlung des Verhältnisses der Proposition zum Text 165
§ 72. Fortsetzung. Elokution oder Ausführung der Predigt. Sachliche und sprachliche Ausführung 167
§ 73. Fortsetzung. Sprachliche Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Gedanken 169
§ 74. Fortsetzung. Die Ausführung im Einzelnen. Die Einleitung. Invocatio 171

Seite

§ 75. Fortsetzung. Transitus. Texterklärung. Homiletischer Beweis. Anwendung. Schluss. Zeitmass 172
§ 76. Die Predigt als Vortrag 175

Zweites Buch.

Katechetik.

§ 77. Name und Begriff der Katechetik 177

1. Kapitel. Der Katechumenat.

§ 78. Umriss der Geschichte des Katechumenats. Der Proselytenkatechumenat der alten Kirche 178
§ 79. Fortsetzung. Der Kinderkatechumenat des Mittelalters und der heutigen römischen Kirche 181
§ 80. Fortsetzung. Die Reformation und der kirchliche Unterricht 182
§ 81. Fortsetzung. Die Konfirmation als Katechumenatsziel vor dem Pietismus 184
§ 82. Fortsetzung. Die Konfirmation des Pietismus . . . 186
§ 83. Die Erneuerung des evangelischen Katechumenats. Bedürfnis und Vorschläge 188
§ 84. Fortsetzung. Durchführung der Erneuerung 189

2. Kapitel. Der Katechet und die Katechumenen.

§ 85. Der Katechet. Seine Gabe und Tugend 192
§ 86. Fortsetzung. Seine Kraft und seine Erziehung zur Tugend 194
§ 87. Die Katechumenen. Das in allen Gleichartige . . 195
§ 88. Fortsetzung. Das Ungleichartige bei den Katechumenen 196

3. Kapitel. Der Katechismus.

§ 89. Die hl. Schrift als katechetischer Stoff. Geschichtlicher Ueberblick des Gebrauches 197
§ 90. Fortsetzung. Der Bibelgebrauch im Konfirmandenunterricht 198
§ 91. Der Katechismus (im engeren Sinne). Name. Lehrstücke 201
§ 92. Fortsetzung. Luther's Katechismen 202
§ 93. Fortsetzung. Der Heidelberger Katechismus, Catechesis Palatina 205
§ 94. Fortsetzung. Der lutherische und der reformierte Katechismus 207
§ 95. Fortsetzung. Der anglikanische Katechismus und die Katechismen kleinerer evangelischer Gemeinschaften 209
§ 96. Fortsetzung. Die katholischen Katechismen . . . 210
§ 97. Die hl. Schrift und der Katechismus 212

Seite

4. Kapitel. Die Katechese.

§ 98. Lehrstunde. Lehrsprache. Lehrton 214
§ 99. Unterrichtsverfahren (Methode) 215
§ 100. Die Lehrform der Katechese 216
§ 101. Kunstkatechese 219

Drittes Buch.

Poimenik

§ 102. Name und Begriff der Disziplin. 220
§ 103. Umriss der Geschichte der speziellen kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis. Bis Ende des 16. Jahrh. 223
§ 104. Fortsetzung. Vom 17.—19. Jahrh. 225

1. Kapitel. Wesen und Wege der speziellen kirchlichen Seelsorge.

§ 105. Die Cura specialis in ihrem Verhältnis zur Cura generalis 226
§ 106. Notwendigkeit, Motiv, Zweck der Cura specialis . 228
§ 107. Ausdehnung und Grenze der Cura specialis . . . 229
§ 108. Gelegenheiten und Anlässe zur Cura specialis . . 231
§ 109. Fortsetzung. Die soziale Bewegung 233

2. Kapitel. Der Seelsorger.

§ 110. Die Ausbildung zum Amte des Seelsorgers. Amt und Person des Seelsorgers 234
§ 111. Der gute Name des Pastors 236
§ 112. Gabe und Bildung des Pastors 239
§ 113. Die Helfer und Hilfsmittel des Pastors 243

3. Kapitel. Art und Weise der seelsorgerlichen Tätigkeit.

§ 114. Allgemeine Orientierung. 245
§ 115. Die Seelsorge an dem leidenden Menschen oder die parakletische Seelsorge. Der göttliche Zweck des Leidens als Bedingung des Trostes 248
§ 116. Fortsetzung. Die Paraklese in Beziehung auf innere und äussere Leidenszustände 250
§ 117. Die Seelsorge an dem sündigenden Menschen oder die pädeutische Seelsorge 254
§ 118. Die Seelsorge an dem irrenden Menschen oder die didaktische Seelsorge. Einzelnen Gruppen von Sekten und Separationen gegenüber 258
§ 119. Fortsetzung. An Ungläubigen und Abergläubigen 261

B. Durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Koinonik.

Erstes Buch.

Die Innere Mission.

1. Kapitel. Das Werden der Inneren Mission.

Seite

§ 120. Das 16. Jahrh. 264
§ 121. Das 17. und 18. Jahrh. 266
§ 122. Das 19. Jahrh. 267

2. Kapitel. Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission.

§ 123. Johann Hinrich Wichern 269

3. Kapitel. Die Wirkung der Inneren Mission auf Gesellschaft und Staat.

§ 124. Humanitäre Vereine und Einrichtungen. 271
§ 125. Staatliche Einrichtungen in Gesetzgebung und Verwaltung. 273
§ 126. Die heutigen Werke der Inneren Mission 275

4. Kapitel. Aufgaben der Kirche. Pia desideria.

§ 127. Freie Vereine und die organisierte Kirche. Die nächsten Ziele kirchlicher Liebesarbeit. 278

Zweites Buch.

Der Gustav-Adolf-Verein.

§ 128. Entwicklung des Gustav-Adolf-Vereins 281
§ 129. Aufgaben der Kirche. Pia desideria 283
§ 130. Anhang. Der Evangelische Bund und die Evangelische Allianz 285

IV. Teil.

Die Lehre von der Betätigung der Allgemeinheit der Kirche.

Erstes Buch.

Die evangelische Heidenmission.

§ 131. Die Entstehung der evangelischen Heidenmission. Das 16. und 17. Jahrh. 288
§ 132. Fortsetzung. Das 18. und 19. Jahrh. 289
§ 133. Ergebnisse der Missionsgeschichte für den Missionsbetrieb 293

Zweites Buch.

Die evangelische Judenmission.

Seite

§ 134. Geschichte der Judenmission 295
§ 135. Ergebnis der Geschichte für den Betrieb 298

V. Teil.

Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil.

1. Kapitel. Die Unentbehrlichkeit und die Aufgaben des Kirchenregiments.

§ 136. Die Unentbehrlichkeit des Kirchenregiments . . . 299
§ 137. Die Aufgaben des Kirchenregiments 301

2. Kapitel. Die Gestaltung des Kirchenregiments.

§ 138 303

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil.

1. Kapitel. Die deutsch-reformierten Kirchen.

§ 139. Im Kirchengebiet Zwingli's 305
§ 140. Im Kirchengebiet Calvin's, aLasco's, des Niederrheins und der Pfalz 306

2. Kapitel. Die deutschen lutherischen Landeskirchen.

§ 141. Die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments 309
§ 142. Das landesherrliche Kirchenregiment bis zum Westfälischen Frieden 311
§ 143. Fortsetzung. Beteiligung des Lehrstandes und der Gemeinden am Kirchenregiment. 312
§ 144. Fortsetzung. Theorieen zur Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments 314
§ 145. Das landesherrliche Kirchenregiment bis 1806 . . 316
§ 146. Das Kirchenregiment bis zur Gegenwart 317

Namen- und Sachregister 319

Berichtigung: S. 202 f. ist statt GMönckeberg zu lesen: CMönckeberg.

Sigla der öfter zitierten Werke.

BINGHAM = JOS.BINGHAMI Origines sive antiquitates ecclesiasticae ex lingua Anglicana in Latinam vertit JHGRISCHOVIUS. 10 Vol. in 4°. 1724—1729.

BÜFF = GLBÜFF, Kurhessisches Kirchenrecht 1861.

DE WETTE = Dr. Martin Luther's Briefe, Sendschreiben und Bedenken . . . hrsg. von Dr. WILHELM MARTIN LEBERECHT DE WETTE. 5 Teile 1825—28. 6. Teil von Lic. th. JOHANN KARL SEIDEMANN 1856.

ENDERS = Dr. Martin Luther's Briefwechsel. Bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von D. th. ERNST LUDWIG ENDERS. Bis jetzt 10 Bände (1884—1903) von 1507—Juli 1536.

LUTHER = LUTHER's sämtliche Werke nach der ersten Erlanger Ausgabe. Die Bände der deutschen Schriften sind mit arabischen, die der lateinischen mit römischen Ziffern zitiert.

MANSI = JDMANSI, Conciliorum nova et amplissima collectio. 31 Tomi fol. 1759—1798.

MSL und MSGR = JPMIGNE, Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis s. s. patrum scriptorumque eccl. 1844 f. Series Latina 221 Bände, Series Graeca I 104, II 58 Bände in gr. 4°.

MÜLLER = JTMÜLLER, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch. Nach der mit den folgenden gleichlautenden zweiten Auflage 1860.

E. F. KARL MÜLLER = Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register herausgegeben von J. F. KARL MÜLLER 1903.

NIEMEYER = Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum Ed. HANIEMEYER 1860.

RICHTER-DOVE-KAHL = Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, verfasst von AEM.LUDW.RICHTER, in achter Auflage bearbeitet von Dr. RICH.DOVE und Dr. WILH.KAHL 1886.

RICHTER = Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh., Urkunden und Regesten, herausgegeben von AEM.LUDW.RICHTER. 2 Bände in gr. 4°. 1846.

RE² = Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Aufl. Herausgegeben von HERZOG, PLITT, HAUCK: 18 Bände. 1878—1888.

RE^3 = Dasselbe Werk in dritter Auflage, herausgegeben von D. Albert Hauck, bis dahin 13 Bände. 1894—1903.

Sehling = Die Evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Herausgegeben von Dr. iur. Emil Sehling I 1902.

StKr = Theologische Studien und Kritiken, gegenwärtig herausgegeben von EKautzsch und EHaupt.

Zöckler^3 = Handbuch der theologischen Wissenschaften, herausgegeben von OZöckler. 3. Aufl. IV. Band: Praktische Theologie 1890.

Einleitung.

Name, Begriff, Einteilung der praktischen Theologie.

Literatur: JJLHüffell, Wesen und Beruf des evangelischen Geistlichen[4] 1843. — Praktische Theologie von FrSchleiermacher (ed. Frerichs 1850), KFGaupp (1848, 52), CJNitzsch[2] (1859, 60), WOtto (1869), Gv Zezschwitz (System 1876, 78), ThHarnack (1877, 78), JJvOosterzee (deutsch von Matthiä und Petry 1878), AlfrKraus (1890, 93), EChr Achelis[2] (1898), OZöckler (Handbuch der theologischen Wissenschaften[3] IV, 1890), HHering, Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie in gedrängter Darstellung (1894 f. in 7 bis 8 Bänden). — Zeitschrift für praktische Theologie 1879—1900.

§ 1. Der Name der praktischen Theologie. (*L. § 1—4*)

Die praktische Theologie ist nicht eine Anleitung zum Geschäftsbetrieb des geistlichen Amts; sie beschreibt vielmehr die notwendigen Lebensbetätigungen der Kirche Jesu Christi, damit sie sich erhalte und vollende, d. h. erbaue. Diese sind stets in irgend einer Form in der Kirche geübt, stückweise auch theoretisch behandelt; z. B. Theorie der Predigt schon I Th 2 I Kor 2 15 II Kor 5 u. s. w. Chrysostomus, Περὶ ἱερωσύνης (de sacerdotio) V; Augustin, De doctr. christ. III, IV. — Katechese Gal 6 6 Act 18 24—26 I Kor 3 Hbr 5 11—6 2 u. s. w. Katechesen des Cyrill. Hier.; Augustin, De catechizandis rudibus. — Liturgik, Poimenik bei Gregor Naz., Λόγος ἀπολογητικὸς περὶ φυγῆς; Chrysostomus l. c.; Gregor I, Liber de pastorali cura (oder Regula past.) u. s. w.

Name und Begriff der Theologia practica tauchen erst im 13. Jahrh. auf; nach drei Richtungen ist die Entwickelung zu verfolgen.

1. Die Scholastiker erörtern die Frage, ob die ganze Theologie spekulativ oder praktisch sei, d. h. hinsichtlich des Erkenntnisgrundes: ob sie nur Sache der Vernunft oder auch des Willens sei, hinsichtlich des Zieles: ob dieses scire (cognoscere) oder operari sei. Vier Ansichten machen sich geltend: a) Henricus von Ostia: sie sei nur speku-

lativ; b) Duns Scotus: nur praktisch; c) Thomas von Aquin: spekulativ und praktisch zugleich (simul); d) Aegidius von Rom: weder spekulativ noch praktisch (sondern mystisch). Die Frage ruht im 16. Jahrh. Aber als Makowsky 1616 in den Niederlanden die Scholastik in die evangelische Theologie einführte, wachte sie wieder auf. JHAlsted (Compendium theologicum 1624: sie sei κυκλοειδής, beginne spekulativ, werde dann praktisch, ende spekulativ) schliesst sich an Thomas, die späteren holländischen Scholastiker an Duns Scotus an. So Hoornbeek, 1663 Theologia practica (Dogmatik und Ethik, jeder locus mit praktischer Spitze für das Christenleben); Peter van Mastricht, ca. 1680 Theoretico-practica Theologia (Dogmatik und Ethik, jeder locus abgehandelt in einer pars exegetica, dogmatica, elenchtica, practica).

2. Die praktische Theologie wird im Anschluss an Duns Scotus als Theorie (und Uebung) des frommen Lebens bestimmt. So Luther: *„Das ist die rechte ... practica Theologia, als: glaube an Christum und tue, was du schuldig bist zu tun in deinem Beruf“* [1]; Christoph Scheibler (1630), Manuale ad theologiam practicam, d. i. Tractat vom ewigen Leben, höllischen Verdammnis, Tod und jüngstem Gericht; Henr Nyssen (1642), Ethica christiana ... Theologia practica, das newe Leben eines Christen. Unter labadistischem Einfluss tritt dieselbe Richtung in den reformierten Niederlanden auf in Hermann Witsius, Schediasma theologiae practicae, quo ... Christianismi exercitium ac ... pietatis officia exponuntur (ed. HCa Byler 1729) und Campegius Vitringa dem Aelteren (1714), Typus theologiae practicae sive de vita spirituali .... Eine Nachwirkung ist in dem falschen Gegensatz von theoretischer und praktischer Theologie zu erkennen (GJPlanck, PhKMarheineke, MKähler, FrZimmer).

3. Die praktische Theologie wird als Teil der wissenschaftlichen Theologie bestimmt. Thomas selbst, dann seine Kommentatoren, änderten das simul speculativa et practica in partim sp. (z. B. Dogma der Trini-

[1] Luther, Tischreden 57 9 vgl. 59 182.

tät), partim pr. Denn schon die 3. Lateransynode (1179) c. 18 und die 4. Lateransynode (1215) c. 11 hatten die Anstellung eines Magister scholasticus an jeder Metropolitankirche gefordert, der die Kleriker in den Dingen unterweisen sollte, *quae proprie ad cura m anima rum spectare noscuntur.* Für die cura animarum im Beichtstuhl nahm seit 1215 das ius canonicum die erste Stelle ein. Vgl. Luther, De votis monasticis 1522[1]. Die Bezeichnung der auf die Beichte sich beziehenden Lehren der Theologie als praktische Theologie blieb in der römischen Kirche lange Zeit gebräuchlich; so schrieb JoMolanus (Köln 1590) ein Theologiae practicae compendium in fünf Kapiteln: de poenitentia et censuris, de decalogo, de virtutibus et peccatis, de sacramentis, de republica. Auf diesem Wege der Absonderung einzelner Disziplinen als theologia practica wurde Andreas Hyperius (1511 bis 1564) der Begründer der praktischen Theologie in der evangelischen Kirche. Sein Werk De theologo sive de ratione studii theologici (1556) beschreibt im 1. Buch die religiös-sittlichen und die wissenschaftlichen Voraussetzungen für das theologische Studium, im 2. Buch die exegetische Theologie (wozu auch die Homiletik gehöre), im 3. Buch die systematische Theologie (hierzu die Katechetik), im 4. Buch fordert er Disziplinen, welche ad πράξεις ecclesiarum pertinent, atque ad gubernationem ecclesiasticam animos informant, nämlich Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kybernetik, Poimenik, Liturgik. Sein Schüler Wilhelm Zepper in Herborn führte das 4. Buch des Hyperius weiter aus in seiner Politia ecclesiastica 1595 (hier Forderung eines besonderen Theologus practicus; den Namen theologia practica treffen wir innerhalb der evangelischen Kirche zuerst auf der Dortrechter Synode in der Sitzung vom 1. Dez. 1618), Hyperius und Zepper wirken auf Gisbert Voetius ein; in der ersten Disputatio (1646) seiner Selectarum disputationum pars tertia (1659) teilt er die theologia practica ein in 1. Moral und Kasuistik, 2. Asketik, 3. Politica ecclesiastica, nämlich a) Liturgik, b) Kirchenzucht, c) Homiletik (theoria conciona-

[1] Luther, Op. lat. var. arg. VI 287.

toria). In den Niederlanden wird die Bahn des Hyperius (und Voetius) bald verlassen (Witsius, Vitringa), in Deutschland auf die Fragen des unmittelbaren praktischen Bedürfnisses abgelenkt, zuerst in JACRAUPPIUS (Pfarrer in Herleshausen im heutigen Reg.-Bez. Cassel): Theologiae practicae Systema integrum 1663 (ein Foliant von 1481 Seiten mit ausführlichsten Indices). Das Buch will alles darbieten, was dem Diener der Kirche für sein Amt von Wert ist; Dogmatik, Ethik, biblische Archäologie, Botanik, Zoologie u. s. w. wird in breitester Ausführung zum Gebrauch des geistlichen Amtes dargelegt. Auf denselben Pfaden der Beschränkung der praktischen Theologie auf Beschreibung der Amtspflichten des Pastors treffen wir, jedoch beeinflusst von Hyperius und Zepper, das gehaltvolle Werk von JLHARTMANN: Pastorale evangelicum 1678 und das Büchlein von JGHÄBERLIN: Specimen Theologiae practicae 1690. Das 18. Jahrh. hat diese Bahn nicht verlassen; unter praktischer Theologie versteht man teils moralische „Pastoraltheologie", teils Prudentia pastoralis, teils äusserliche Amtstechnik u. dgl.; Einzelleistungen in Homiletik, Katechetik, Theorie der Seelsorge (auch Pastoraltheologie genannt) gehen nebenher. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass wissenschaftliche und praktische Theologie als einander ausschliessende Gegensätze angesehen wurden, so sehr, dass GJPLANCK in seiner Einleitung in die theologische Wissenschaften 1794—95 alles, was ausserhalb der „theoretischen Theologie" liege und zur theologia applicata gehöre, aus der wissenschaftlichen Theologie hinauswies. Erst Schleiermacher nimmt den abgebrochenen Faden der Hyperius, Zepper, Voetius wieder auf; er wird der Urheber der praktischen Theologie als Wissenschaft, und erst seit Schleiermacher giebt es eine Disziplin der praktischen Theologie im vollen Sinne des Wortes.

§ 2. Der Begriff der praktischen Theologie. (*L. § 5—8.*)

Nach Schleiermacher[1] ist die Theologie *„der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunst-*

[1] SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1811, § 5, 6.

regeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist". Sie ist einzuteilen in die scientifische (philosophische [Wurzel der Theologie] und historische [Körper des theologischen Studiums]) und in die praktische Theologie (Krone des theologischen Studiums, weil sie[1] 1. alles Andere voraussetzt [so schon Hyperius] und 2. das Letzte, die Ausübung Vorbereitende ist). Der Zweck des Kirchenregiments, dem die Theologie dient, ist die Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche; die praktische Theologie liefert hierzu die Technik und macht dadurch den Zweck aller Theologie erreichbar. Das Verdienst Schleiermachers ist, 1. dass er die Theologie in engster Verbindung mit der Kirche verstehen lehrte, 2. dass er dadurch der praktischen Theologie eine notwendige Stellung unter den theologischen Disziplinen erwarb. Die Schwäche Schleiermachers ist die Stellung der Kirche in seinem System; sie kommt nur als Objekt der Leitung in Betracht, während das Subjekt aller Tätigkeiten, für welche die praktische Theologie die Technik liefert, das Kirchenregiment ist.

Der Reformator der praktischen Theologie ist CJ Nitzsch[1]. Er geht nicht, wie Schleiermacher, von der Landeskirche, sondern von dem NTlichen und symbolischen Kirchenbegriff aus und erkennt die Kirche (= Gemeinde) nicht nur als Objekt, sondern auch und vornehmlich als „aktuoses Subjekt" aller Tätigkeiten, welche die praktische Theologie beschreibt. Der Fortschritt besteht darin, 1. dass der prinzipielle Unterschied der praktischen Theologie in der evangelischen und in der römischen Kirche auf die Verschiedenheit des Begriffes der Kirche zurückgeführt ist, 2. dass die Aemter (auch des Kirchenregiments), weil durch sie die Kirche tätig ist, Organe oder Mandatare der Kirche sind, 3. dass die praktische Theologie aus blosser Technik heraus den Weg zur Verselbständigung als Wissenschaft angetreten hat.

Die geradlinige Entwickelung der praktischen Theologie auf der Bahn Schleiermacher-Nitzsch wird ihr die

[1] Schleiermacher, Prakt. Theol., herausgeg. v. Frerichs (1850) S. 26.
[2] CJNitzsch, Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam 1831; Prakt. Theol. 3 Bde. 1847 f., [2] 1859 f.

Aufgabe stellen müssen, aus der Kirche selbst das Schema ihrer Selbstbetätigung abzuleiten und aus der Kirche selbst die Norm und das Ziel aller ihrer Tätigkeiten zu gewinnen.

Die Selbstbetätigung der Kirche hat ihren notwendigen Grund in dem Prozess des der Kirche eigentümlichen Lebens, ihre Norm in der eigentümlichen Lebenskraft der Kirche, dem Worte Gottes, ihren Zweck in der Verwirklichung und Ausgestaltung des Wesens der Kirche, d. h. in ihrer Erbauung zu dem, was sie ihrem Wesensgehalt nach ist. Die Erbauung (οἰκοδομή, -εῖν, ἐποικοδομεῖν, -εῖσθαι) ist ein dem NT eigentümlicher Begriff; er geht über die sinnliche Bedeutung hinaus, sofern das, was erbaut wird, nicht erst durch die Erbauung entsteht, sondern bereits vor der Erbauung vorhanden ist (auch I Pt 2 5). Nicht Heiden oder Juden, auch nicht vereinzelte Christen werden zur christlichen Gemeinde erbaut, sondern die vorhandene Gemeinde zur Gemeinde, das Glied der Gemeinde zum Gliede der Gemeinde, sofern sie durch Erbauung das werden, was sie in ihrem Wesen (ihrer Wesensidee nach) bereits sind. Für das NT ist es wesentlich, dass die Gesamtkirche nicht aus Teilen, sonden aus Ganzen (Gemeinden), die Gemeinde nicht aus Teilen, sondern aus Ganzen (Gliedern) besteht, die Gemeinde der Mikrokosmos der Kirche, das Glied Mikrokosmos der Gemeinde. Der einzige Lebenszweck der Kirche, der Gemeinde, des einzelnen Christen ist die Erbauung.

Das oberste Subjekt aller Erbauung ist Christus. Denn die erbauende Tätigkeit geschieht durch die Gaben seines Geistes in dem neuen Leben, das er in seiner Gemeinde weckt und erhält. Demgemäss findet die Erbauung statt nicht nur in der Sphäre des Gefühls (falscher Sprachgebrauch), sondern auch in der der Erkenntnis, vornehmlich durch Willenserregung und Willensheiligung.

Nach dem allem ist die praktische Theologie die Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung.

§ 3. Die Einteilung der praktischen Theologie.

(*L. § 9—11.*)

ist aus einem doppelten Grunde schwierig: 1. weil die Lebens-

betätigung der Kirche nicht nur ein logischer, sondern auch ein praktischer Prozess ist, d. h. ein Prozess, der zwar in dem eigentümlichen Leben der Kirche sein Motiv, aber in dem geschichtlichen Gewordensein der Erscheinung der Kirche, sowie in den sie verflechtenden zeitgeschichtlichen Verhältnissen seine Formbestimmung und seine Schranke, bezw. seine Hemmung, hat. Von einem Systeme der praktischen Theologie im strengen Sinne des Wortes kann daher nicht die Rede sein, so sehr auch die praktische Theologie die Aufgabe hat, den Weg zur ungehinderten Normalität der Lebensbetätigung der Kirche zu zeigen. 2. Die Einteilung ist schwierig auch aus dem Grunde, weil sowohl über die Zahl der Disziplinen, welche die Selbstbetätigung der Kirche darstellen, als auch über die Gruppierung derselben unter den Theologen wenig Einverständnis herrscht, wie aus folgendem Nachweis hervorgeht. Die Theorie des Missionswesens stellt Schleiermacher unter I. 2. A. mit dem Religionsunterricht der Jugend, Behandlung der Konvertenden und der Seelsorge als ordnende Tätigkeit des Geistlichen zusammen, welche den Einzelnen in der Gemeinde (?) zum Gegenstande hat. Alex Schweizer setzt unter dem „halieutischen Kirchendienst" die Theorie des Missionswesens (freie Form) neben die Katechetik (gebundene Form). FAEhrenfeuchter teilt die praktische Theologie ein in 1. Lehre von der Mission oder von dem verbreitenden Handeln, 2. Lehre vom Kultus oder von dem darstellenden Handeln (Katechetik, Liturgik, Homiletik), 3. Lehre vom erhaltenden Handeln (Seelsorge und Kirchenpolitik). GvZezschwitz: 1. Prinzipienlehre, 2. System oder Wesens- und Naturlehre, a) Keryktik oder Missionslehre, b) Katechumenat, c) Kultus der Kommuniongemeinde, d) Poimenik, e) Kybernetik. JJvOosterzee hat die Missionslehre oder Halieutik nur als Anhang, bei Nitzsch fehlt sie ganz. Ehrenfeuchter hat offenbar das Richtige. Denn die Kirche hat Mission zu treiben kraft ihres immanenten Triebes, sich zu verbreiten, d. h. kraft ihrer Universalität oder Allgemeinheit; der Glaube an Christus, der ihr Leben ist, ist wesentlich der Glaube an die Weltregierung Christi, und die Glaubensgewissheit des Einzelnen über seine Versöhnung mit Gott ist unabtrennbar von der Glaubensgewissheit über die Versöhnung der Welt mit Gott.

Die Liturgik, Homiletik, Katechetik weist vZezschwitz aus dem „System" der praktischen Theologie hinaus, die erste, weil sie nichts Einheitliches sei, die beiden anderen, weil sie nur Kunstlehren seien. An die Stelle der Homiletik setzt GAF Sickel (1829) die Halieutik, RStier (1844) die Keryktik, beide unter Verkennung des Wesens der evangelischen Gemeinde. Nitzsch fasst unter „Didaktik" oder Lehre vom Dienst am Wort Homiletik und Katechetik zusammen, viele Andere Homiletik und Liturgik als Lehre vom Kultus. Schleiermacher verbindet die Katechetik mit der Theorie der Seelsorge, ebenso RSeyerlen[1]. Es werden Homiletik und Katechetik als Lehre vom Dienst am Wort zu verbinden sein, jene für die Mündigen, diese für die Unmündigen. So fehlen in dem Schema der praktischen Theologie bei vZezschwitz Liturgik, Homiletik, Katechetik, bei Nitzsch und Seyerlen die Theorie der Mission u. s. w.; nur eine Disziplin ist den Theoretikern gemeinsam: die Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge, und insofern sind wir über die Lateranbeschlüsse von 1179 und 1215 noch nicht weit hinausgekommen.

Unter Einhaltung der Bahn Schleiermacher-Nitzsch werden wir darauf geführt: als Einteilungsgrund der Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche die immanente Lebensbewegung der Kirche, wie sie auf ihren Wesensprädikaten der Einheitlichkeit, Heiligkeit, Allgemeinheit im evangelischen Verstand des Wortes beruht, anzunehmen[2]. Nach diesen Seiten hin hat die Kirche durch die ihr eigentümliche Lebenskraft, das Wort Gottes (Apostolizität), den ihr eigentümlichen Lebenszweck zu erreichen. Die Bedingtheit der Durchführung dieser Einteilung durch das Ineinander der Prädikate und durch das geschichtlich Gewordene und Seiende ist jedoch stets im Auge zu behalten.

Die Einheitlichkeit der Kirche besteht in der Einheit ihres Hauptes und in der Normalität des Verhältnisses seiner Glieder zu ihm (Eph 4), und gibt die Aufgabe, dass das Bewusstsein dieser Einheitlichkeit gepflegt werde. Das geschieht in dem Kultus der Kirche, und zwar einerseits in

[1] RSeyerlen in Ztschr. für prakt. Theol. 1883.

[2] KBHundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassung und Kirchenpolitik I (1864) S. 366 f.

den liturgischen Formen, soweit sie der Ausdruck und Hebel für die Selbigkeit des religiösen Lebens sind (Liturgie-Liturgik), anderseits in dem Spezifikum der evangelischen Kirche, dem Gemeindegottesdienst.

Die Heiligkeit der Kirche besteht hinsichtlich ihres Ursprungs darin, dass sie eine von Gott durch Christus gestiftete Gemeinschaft ist, hinsichtlich ihres Bestandes, dass sie durch die Einwohnung des Wortes und Geistes Christi Kirche ist, hinsichtlich ihrer Aufgabe, dass sie Wort und Geist Christi allen ihren Gliedern als Lebensprinzip einstiftet. Das geschieht einerseits durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft in bezug auf die gewordene Gemeinde durch die Predigt des göttlichen Wortes (Homilie—Homiletik), in bezug auf die werdende Gemeinde durch die Unterweisung im göttlichen Wort (Katechese—Katechetik), in bezug auf die Einzelnen der werdenden und der gewordenen Gemeinde durch Applikation des göttlichen Wortes (Seelsorge—Poimenik). Es geschieht anderseits durch den Dienst am Werk in der sozialen Organisation der Gemeinde zur Liebesgemeinschaft (Koinonik).

Die Allgemeinheit der Kirche besteht in ihrer Tüchtigkeit, ein Gemeingut aller Völker zu werden. Die Aufgabe der Kirche kraft ihrer Allgemeinheit besteht darin, dass sie jene Tüchtigkeit bewährt und übt. Das geschieht in der Mission. Durch die geschichtliche Leitung Gottes ist innerhalb der evangelischen Kirche, abgesehen von einigen religiösen Freikirchen, der Betrieb der Mission von freien Vereinen in die Hand genommen, wodurch auch das religiöse Motiv zur Mission am besten in seiner Reinheit gewahrt wird. Gleichwohl ist die Mission nicht Sache religiöser Liebhaberei, sondern Werk der Kirche Christi, aus dem Wesen der Kirche kraft der Weltherrscherstellung Christi herausgeboren. Allen Erörterungen voran wird die praktische Theologie die Lehre von der Kirche und ihren Aemtern zu behandeln, und als Schlussteil die Lehre vom Kirchenregiment (Kybernetik) als dem Amte vorzuführen haben, das darüber zu wachen hat, dass sämtliche Tätigkeiten der Kirche ihrem Wesensgehalt entsprechend seien und ihrem Lebenszweck dienen.

Somit wird das Schema der Einteilung dieses sein:

Praktische Theologie oder die Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche zu ihrer selbst Erbauung. I. Teil. Die Lehre von der Kirche und ihren Aemtern. II. Teil. Die Lehre von der Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre vom Kultus. 1. Buch. Liturgik. 2. Buch. Theorie des Gemeindegottesdienstes. III. Teil. Die Lehre von der Betätigung der Heiligkeit der Kirche. A. Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft. 1. Buch. Homiletik. 2. Buch. Katechetik. 3. Buch. Poimenik. B. Durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Koinonik. 1. Buch. Die Innere Mission. 2. Buch. Der Gustav-Adolf-Verein. IV. Teil. Die Lehre von der Betätigung der Allgemeinheit der Kirche. 1. Buch. Heidenmission. 2. Buch. Judenmission. V. Teil. Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

I. Teil.

Die Lehre von der Kirche und ihren Aemtern.

Erster Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche.

§ 4. Die Kirche im Neuen Testament. (*L. § 12.*)

Abgesehen von Act 7 38 und Hbr 2 12 (ATliche Gemeinde), sowie Act 19 32 39 41 (politische Stadtgemeinde), steht das Wort ἐκκλησία im NT in zweifacher Bedeutung: 1. = Kirche, Jüngerschaft des Herrn, Christenheit, und 2. = Ortsgemeinde, beides bereits in den Worten Jesu Mt 16 18 18 15 bis 17.

1. Die „Kirche“ (so ἐκκλησία im Epheserbrief, Act 9 31 I Kor 12 28 Kol 1 18 24 I Tim 3 15) ist die Gesamtheit der an Christus gläubig gewordenen, um Gottes Wort und Sakrament sich sammelnden Christen, soweit auf Erden das Evangelium von Gottes Gnade in Christus Seelen überwunden hat. Die „Kirche“ besteht aus Heiligen (Rm 8 27 12 13 I Kor 6 2 14 34 Eph 1 15 18 2 19 3 8 18), sofern ihre Glieder nicht mehr der Welt des Judentums oder Heidentums, sondern Christo angehören; sie ist der Tempel Gottes (Eph 2 21 II Th 2 4 I Tim 3 15), sofern Gottes Geist durch den Glauben an Christus in ihr wohnt; sie ist die Braut Christi (Apc 21 2 9 22 17), sofern sie die Erwählte des Herrn ist, die ihm sich angelobt hat; sie ist der Leib Christi (I Kor 10 16 12 12 13 Kol 1 12 24 Eph 1 22), sofern Christus ihr Haupt ist und Christi Geist in ihren Gliedern lebt. Die Kirche ist eine ideelle Grösse, eine Gemeinschaft von Menschen, die in der Selbigkeit des Herrn, der sie von Sünde und Tod erlöst hat, und in der Selbigkeit des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe begründet ist. Praktischen Wert hat die Kirche für jedes ihrer Glieder durch das Glaubensbewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die sich zum Herrn, zu der sich der Herr bekennt, durch die Hoffnung auf den Heimatstaat und das Bürgertum im Himmel (Phl 3 20), durch das Interesse der Bruderliebe

unter den einander Unbekannten und doch Bekannten. Die Prädikate der Heiligkeit und Einheit sind der Kirche wesentlich; das Bewusstsein der Christen, dass ihr Herr der Erlöser der Welt ist, ist das Bewusstsein von der Allgemeinheit der Kirche.

2. Die „Gemeinde" ist ἐκκλησία in allen andern (92) Stellen des NT. Es ist zu beachten, dass die Ehrenprädikate der „Kirche" ohne Ausnahme auch der (Orts-)„Gemeinde" beigelegt werden; sie ist Tempel Gottes I Kor 3 16 f., Braut Christi II Kor 11 2, Leib Christi I Kor 12 27, die Christen sind unter einander Glieder, welche durch die Charismen, d. h. durch die in Gottes Geist geheiligten oder neuerzeugten Gaben, in der Liebe einander zur Erbauung der Gemeinde zu dienen haben (Rm 12 I Kor 12 f.). Die ideelle Gemeinschaft der „Kirche" tritt in die Erscheinung in jeder einzelnen Christengemeinde, so dass in der Einzelgemeinde das zur tatsächlichen Erscheinung kommt, was die „Kirche" ist; m. a. W. der ideelle Makrokosmos der Kirche tritt in die Erscheinung in dem Mikrokosmos der um Wort Gottes und Sakrament gesammelten Einzelgemeinde. Es ist zu bemerken: 1. dass jede Gemeinde, von welcher im NT die Prädikate gelten, zugleich eine irgendwie verfasste, die konkrete Ortsgemeinde ist (gegen Sohm); doch nicht auf Grund ihrer Verfassung, dieser Begleiterscheinung ihrer irdischen Existenz, sondern lediglich auf Grund ihrer religiösen Qualität ist sie die „Kirche" (im Kleinen). 2. Der Gedanke, dass die Einzelgemeinde ein Teil oder Glied der Kirche sei, ist dem NT fremd; die Kirche besteht nicht aus (unselbständigen) Teilen, sondern aus (selbständigen) Ganzen, was selbst in gewisser Weise auf die einzelnen Christen ausgedehnt wird (I Kor 6 19 Eph 3 17). 3. Weil der Glaube sich in der Liebe auszuwirken hat (Gal 5 6), so ist die Glaubensgemeinschaft der Gemeinde zugleich Liebesgemeinschaft; sie hat sich zu bewähren in der Liebe der Glieder unter einander, der Gemeinden gegen einander, in allgemeiner Nächstenliebe (I Th 4 9 10 I Kor 16 II Kor 8 9 Rm 13 8—10 u. s. w.). 4. Eine verfassungsmässige Verbindung der Gemeinden mit oder zu der Kirche gibt es nicht, ebensowenig der uns geläufige Mittelbegriff der Provinzial- oder Landeskirche als einer Verbindung einzelner Gemeinden zu einem grösseren Ganzen; wo

von der Christenheit in Provinzen und Ländern die Rede ist, gebraucht das NT die Pluralform ἐκκλησίαι. Nur als schwachen, doch bald verschwindenden Ansatz zur Landeskirche stellt sich das Verhältnis der palästinensischen Gemeinden zur Muttergemeinde in Jerusalem dar (vgl. Act 9 31 u. a. St.).

§ 5. Der römisch-katholische Kirchenbegriff. (*L. § 13.*)

Die Wandelung des NTlichen Begriffes der Kirche zum römisch-katholischen, des religiösen zum kirchenpolitischen, vollzieht sich hauptsächlich in drei Stadien. Im Zeitalter Cyprians tritt die Idee der Landes- bezw. Provinzialkirche als verfassungmässiger Verbindung der Gemeinden innerhalb bestimmter territorialer Grenzen zu einer Einheit hervor; auf dem Konzil zu Nicaea (325) wird nach Analogie des römischen Reichs die Organisation der Provinzialkirchen durchgeführt; unter dem ersten Papst, Leo I. (440—461), tritt die seit lange vorbereitete Verbindung der Provinzialkirchen zu einer allgemeinen Kirche unter der nach Analogie des römischen Kaisertums gedachten Suprematie des Bischofs von Rom ins Leben. Die Gemeinden sind unselbständige Glieder der Provinzialkirche, die Provinzialkirchen unselbständige Glieder der Gesamtkirche unter dem Vicarius Christi, dem Papst. *Ecclesia est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum*[1]. Die ecclesia invisibilis besteht aus den seligen Geistern im Himmel. Die Kirche ist somit nach Analogie des römischen Kaiserstaates ein absolutistischer Gottesstaat; der Gehorsam gegen das kirchliche Gesetz ist die Grundlage aller Untertanen, die Zugehörigkeit zu diesem Staat ist die Bürgschaft des Heils, aber der Gottesstaat ist auch erhaben über alle weltlichen Staaten (*Porro subesse Romano Pontifici omnem humanam creaturam, declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis* — so Bonifaz VIII. in der Bulle Unam sanctam 1302)[2]. Nach Cat. Rom I, 10, qu. 7 ist die militans ecclesia das regnum

[1] RobBellarmin, Opera (Col. Agripp. 1619) Tom. II: De controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos. De conciliis et ecclesia militante (Col. 109 B).

[2] CMirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus[2] (1901) S. 148.

coelorum, das Netz, das allerlei Gattung Fische umschliesst, die Arche Noahs, *qua non solum munda, sed etiam immunda concludebantur*, nach Bellarmin gleich dem menschlichen Körper, zu dem auch capilli aut ungues aut mali humores gehören. Die Kirche hat drei Kennzeichen: *1. eiusdem christianae fidei professio, 2. eorundum sacramentorum communio, 3. regimen legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, Romani Pontificis.* Die auch in spes oder timor temporalis geschehende Beteiligung an den beiden erstgenannten Kennzeichen schliesst von der Kirche nicht aus, wenn nur das drittgenannte Kennzeichen anerkannt wird, denn die Kirche ist eine Heilsversicherungsanstalt unter der Leitung der Hierarchie mit der Spitze des Papstes, welche die Kirche κατ' ἐξοχήν ist.

§ 6. Der evangelische Kirchenbegriff. (*L. § 14—15.*)

Die Reformatoren, besonders Luther, gehen auf die Anschauung des NT zurück. Der Grosse Katechismus 2 3 § 49 f.; die Art. Smalc. 3 12; Luther: Von den Conciliis und Kirchen 1539[1] erläutern das Wort Kirche durch „heilige Gemeinde", „heilige Christenheit", „ganze Christenheit", wie Israel im AT „Volk Gottes" heisse; was die Kirche im Grossen ist, ist die Einzelgemeinde im Kleinen[2]. Nach C. Aug. 7 *est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* So ist die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen, Heilsgemeinschaft; der Unterschied zwischen Leitenden und Geleiteten ist ihr nicht wesentlich, sie hat ihn um der Ordnung willen aus sich heraus gesetzt. Wie aber jede Gemeinschaft secundo loco auch eine Anstalt ist, so ist die Heilsgemeinschaft der Kirche auch Heilsanstalt, doch nur in demselben Masse, wie sie Heilsgemeinschaft ist. Die Kirche ist Gemeinschaft der Heiligen, sofern alle ihre Glieder durch die Taufe Christo angehören (Verantwortlichkeit aller Getauften); aber nur dann ist die Gemeinschaft der Heiligen und Christo Angehörigen vorhanden, wenn in ihrer Mitte *evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* Es ist Sache des Glaubens, dass das Wort Gottes und die Sakramente Glauben

[1] Müller, 457 f., 324, Luther, 25 354.

[2] „Gleichwie eine igliche Pfarrkirche oder Kirchspiel heilig ist, obwohl viel falscher böser Pfarrkinder drinnen sind" (Luther 40 201).

an Christus und Liebe aus Glauben erzeugen, wie es Sache der Erfahrung ist, dass in Vielen durch das Wort Gottes und die Sakramente beides nicht erzeugt wird; daher die Unterscheidung[1] von ecclesia proprie dicta und ecclesia large dicta; jene sind die Gläubigen, diese besteht aus Gläubigen und Ungläubigen, aus dem regnum Dei und dem regnum diaboli, jene sind die vere credentes ac iusti sparsi per totum orbem, ein mysticum corpus Christi. Das Wesen der Kirche orientiert sich an den Gläubigen, den lebendigen Gliedern der Kirche; da diese jedoch nicht mit Sicherheit konstatierbar sind, die Kirche in diesem wesentlichen Sinne also invisibilis ist, ein Gegenstand des Glaubens, so sind Wort Gottes und die Sakramente *notae visibiles, quibus ecclesia invisibilis agnosci potest.* Gleichwohl gelten die Prädikate der Kirche proprie dictae auch der Kirche large dictae, aber per synecdochen (a potiori fit denominatio). — Viel Verwirrung hat die Unterscheidung von ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis erzeugt, und der Streit ist noch heute nicht geschlichtet, ob beides dasselbe Subjekt bedeutet, nur nach zwei verschiedenen Beziehungen seines Bestandes — sichtbar nach der Zahl ihrer Glieder und ihrer Einrichtungen, unsichtbar nach dem, was ihren Wesensbestand konstituiert, also nach dem in dem einheitlichen Kollektivindividuum vorhandenen Glauben und der Glaubensfrucht —, oder ob beides verschiedene Subjekte sind, das Eine ein Teil des Andern, wie ecclesia proprie dicta und large dicta. — Als Trübungen des evangelischen Kirchenbegriffs sind anzusehen: 1. der Gedanke Luthers[2], die wahren Christen von den falschen in besonderen Gemeinschaften zu trennen; ähnlich Lambert von Avignon in seiner Reformatio ecclesiarum Hassiae 1526. Aus der Erfahrung der religiösen Kraft der Sekten und aus dem römischen Tertiariertum entsprungen hat dieser freikirchliche Gedanke erst im Pietismus Gestalt gewonnen. 2. Die seit 1543 bei Melanthon sich findende Abschwächung des Kirchenbegriffes, wodurch die sichtbare Kirche nicht nach ihrem Wesensgehalt, bezw. ihrer Unsichtbarkeit, verstanden und geglaubt wird, sondern nach dem gemeinsamen religiösen Merkmal der gläubigen und der ungläubigen Glieder; daher coetus

[1] C. Aug. 8; Apol. 4 De ecclesia § 5 f. (Müller, 40, 152 f.).

[2] Vgl. 11 125 f. (1521?); 22 230 f. (1526: Deutsche Messe); de Wette 4 462 (1533).

vocatorum.

Zu ihrer Selbstbetätigung bedarf die Kirche der Organe oder Aemter, welche namens der Gemeinschaft an ihr und an ihren einzelnen Gliedern die Pflichten und Rechte der Kirche vollziehen. Sie scheiden sich in solche, welche die Selbstbetätigung der Kirche durch Wort und Sakrament unmittelbar vollziehen, — das „geistliche Amt" —, und in solche, welche die Selbstbetätigung der Kirche mittelbar üben und teils die Voraussetzungen, teils die Folgerungen jener unmittelbaren Tätigkeit darbieten.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von den Aemtern der Kirche.

Erstes Kapitel.

Das geistliche Amt.

Literatur: JWFHöfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung[3] 1853. — GChAvHarless, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre 1853. — JKöstlin, Luthers Lehre von der Kirche 1853. — WLöhe, Drei Bücher von der Kirche 1845. — Derselbe, Aphorismen über die NTlichen Aemter und ihr Verhältnis zur Gemeinde 1849. — AFCVilmar, Die Lehre vom geistlichen Amt 1870. — HAKöstlin, Der Begriff des geistlichen Amtes 1885. — Meine Abhandlung: Studien über das geistliche Amt (in St. Kr. 1889, S. 1—70).

§ 7. Der Name des geistlichen Amtes. (*L. § 16.*)

Für unsern Begriff vom Amt kennt das NT nur das Wort διακονία (I Kor 3 6–9 II Kor 5 18). Die Etymologie beider Wörter ist dunkel; nur das ist sicher, dass beide Dienst bedeuten. Es ist daher nur korrekt, dass im Mittelalter Dienst, besonders Gottesdienst, und Amt (Messe) als gleichbedeutend gebraucht und ministerium durch Amt übersetzt wird.

Im NT sind die διακονίαι der Gemeinde an das charismatische πνευματικὸν εἶναι (I Kor 12 1 14 37 II Kor 6), nicht an das ethische (Rm 8), gebunden, so oft auch beides zusammenfällt. Auf die Träger des kirchlichen Amtes angewendet findet sich das Wort zuerst bei den Spiritales der Montanisten [1], doch die Kirche rezipierte den Namen für ihre

[1] Tertullian, De pudic. 21.

Kleriker nicht; bis ins 12. Jahrh. heissen diese Clerici, Canonici, Regulares, Ecclesiastici (Gegensatz: Laici, Saeculares, Βιωτικοί), obgleich seit Salvian (ca. 420) die Klosterleute als solche Religiosi heissen und Chrysostomus (M. S. Gr. 47 511) die Mönche ἄνδρες πνευματικοί nennt. Erst Gregor VII. bezeichnete die Mönche und Kleriker als Spirituales in der Bedeutung, dass hinfort nicht mehr nur die sachlichen Spiritualia der Christen, sondern auch jene Personen in allen ihren Angelegenheiten nicht der staatlichen, sondern der päpstlichen Jurisdiktion unterworfen seien. Die anfängliche charismatische Bezeichnung ist zur kirchenpolitischen geworden. Ganz vereinzelt kommt zwar im 4. und im 9. Jahrh. es vor, dass von der Deutung der σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι (geschlechtliche Begierden) aus die Laien, weil ihnen die Ehe gestattet ist, Carnales, daher die ehelosen Kleriker Spirituales genannt werden[1]; allein erst von Gregor VII. an heissen vorzugsweise die Mönche (bisher Religiosi, Φιλόσοφοι, Φιλόθεοι, selten Πνευματικοί), dann auch alle Kleriker Πνευματικοί, Spirituales, Geistliche (Gegensatz: Laien). Luther stellt die ethische Bedeutung wieder her; geistlich sein ist gläubig sein; „der Geistliche" ist höchstens ein Ehrenname frommer Kleriker. Nur gelegentlich und der allgemein verständlichen Kürze halber schliesst Luther dem herkömmlichen Sprachgebrauch sich an. In den Konsistorien jedoch wurden wieder gut römisch „geistliche" und „weltliche" Mitglieder (ecclesiastici et politici) unterschieden, und der Name „Geistlicher" für kirchlicher Beamter schlich sich wieder ein zur Schädigung evangelischer Anschauung trotz der Proteste von Theophil Grossgebauer[2] u. a. Die Bezeichnung geistliches Amt konnte in der römischen Kirche nicht aufkommen, weil „Geistliche" vorzugsweise Mönche waren[3]. Der Sprachgebrauch stammt von Luther; es ist das Amt des göttlichen Wortes, *„welches Wort gibt den Geist und alle Seligkeit"*, gleichgültig, ob Pfarrer oder Schulmeister das göttliche Wort treibt[4]. Durch den konsistorialen Sprachgebrauch ist „das

[1] Mansi 3 670 f.

[2] ThGrossgebauer, Wächterstimme. Aus dem verwüsteten Zion (1661), S. 133 f. (Kap. 7).

[3] Vgl. jedoch Gregor I, Pastor. cura 2 7: sacerdos, qui spiritali officio fungitur.

[4] Luther, 10 385 20 9.

geistliche Amt“ auf das Pfarramt beschränkt worden. Sonstige Bezeichnungen neben „Geistlicher“: Priester (πρεσβύτερος) im nördlichen Deutschland, Prediger im östlichen Deutschland, Pfarrer (parochus) im mittleren und südlichen Deutschland, Pastor (mittellateinisch, schon im 8. Jahrh.: Seelenhirt, Beichtvater) seit der Reformation, schon im 16. Jahrh. in vielen K.O., besonders in Norddeutschland: Pastór (vom niederländischen pastoor), besser Pástor.

§ 8. Der Ursprung des geistlichen Amtes. (*L. § 17—19.*)

a) Die statutarische Ansicht (WLöhe, AFCVilmar, FJStahl) behauptet: 1. Christus hat das Amt der Apostel eingesetzt. [Aber doch nicht in dem Sinne, dass nur sie Pflicht und Recht des Zeugnisses von Christus gehabt hätten; sie waren Missionare, neben ihnen eine grosse Zahl von „Aposteln“, die sich zum Missionsdienst von Gott berufen wussten, bis Mitte des 2. Jahrh. Das die von Christus gewählten Apostel Auszeichnende war die Autopsie, und die ist unübertragbar. Einwand: das Apostelamt war nicht Missionsamt, sondern Amt des Kirchenregiments, daraus fliesst ihre Predigt, Sakramentsverwaltung u. s. w. Dagegen: die Apostel haben das Kirchenregiment nicht in Anspruch genommen, vgl. Paulus in Rom; die meisten Urgemeinden hat nie der Fuss eines Apostels betreten. Apostolische Sakramentsverwaltung? vgl. I Kor 1 13 f. Auch wenn die Apostel die Kirchenleitung verwaltet hätten, so würde doch mit ihrem Tode das Amt erloschen sein; vor 250 p. Chr. gab es keine einheitlich verwaltete Kirche.] 2. Nach I Kor 12 28 Eph 4 11 ist das Amt der Apostel auf die ποιμένες übertragen. [Die Stellen reden von Charismen, aus denen sich besondere Dienstleistungen an der Gemeinde ergeben. Völlig willkürlich werden aus der Zahl der Genannten die ποιμένες herausgenommen, völlig willkürlich ist von Uebertragung des Amtes die Rede. Ueberdies hatten die ποιμένες nur ein Lokalgemeindeamt, ohne Verbindung mit den ποιμένες anderer Gemeinden.] 3. Dies übertragene Amt ist das geistliche Amt, welches von Uranfang an in der Kirche gewesen ist. [Willkürliche Behauptung. Predigtamt? I Kor. Laienpredigt bis ins 5. Jahrh. Katechetenamt? Amt des Liturgen?

Dies alles die ποιμένες?] Der wahre Kern der statutarischen Ansicht ist: 1. dass die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Gemeinde in allerlei Weise unzweifelhafter Wille Gottes ist, wo, von wem, wie, — stets divini iuris; 2. dass, wo Gemeinde ist, um der Ordnung willen irgend eine Leitung sein muss, sowohl geistlicher Art durchs Wort, als rechtlicher Art.

b) Die Anschauung der reformierten Kirche findet sich ausführlich in Conf. Helv. post. Art. 18[1]. Gott hat sich von jeher der ministri bedient *ad colligendam vel constituendam Ecclesiam eandemque gubernandam et conservandam:* Patriarchen, Mose, Propheten, Christus, Apostel, Pastoren. *Ergo ministrorum origo, institutio et functio vetustissima et ipsius Dei est;* die Prediger sind nicht geschichtliche, wohl aber virtuelle Nachfolger der Apostel, als ebenfalls von Gott berufen. Daher: *Damnamus ministros ineptos et non instructos donis pastori necessariis.* Diese dona bestehen darin, dass die ministri einerseits, wie alle an Christus Gläubigen, Priester und Könige sind, *qui offerre possunt spirituales Deo hostias,* anderseits, dass sie *homines idonei, eruditione iusta et sacra, eloquentia pia prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitae insignes* sind. Gleichwohl werden diese von Gott zum Ministerium verbi divini Ausgerüsteten erst Diener der Kirche electione ecclesiastica et legitima. — Der Wert dieser Auffassung liegt darin, dass die Voraussetzung des Dienstes an der Gemeinde der Glaubensstand und die Begabung der Zuberufenden ist. Die Schwäche der Auffassung ist die Einreihung der Diener am Wort unter die Organe der Offenbarung Gottes, welche sie sogar übertreffen durch die Bestallung seitens der Gemeinde.

c) Die Lehre der deutschen Reformation. Luther hat von 1519—1544 das geistliche Amt aus dem priesterlichen Charakter der Kirche und dem s. g. allgemeinen Priestertum aller Christen hergeleitet. Auch die römische Kirche kennt ein sacerdotium internum ihrer Gläubigen, das darin besteht, dass sie geistliche Opfer auf dem Altar ihres Herzens Gott darbringen, wozu auch alle guten und ehrenwerten Handlungen gehören. Darüber steht jedoch das sa-

[1] Niemeyer 505 f. — E. F. Karl Müller 200 f.

cerdotium externum (kraft der Priesterweihe), welches durch die sacrificia propitiatoria Gott instandsetzt, jene geistlichen Opfer gnädig aufzunehmen, die Gläubigen (durch die Absolution): gottwohlgefällige Opfer darzubringen. Es ist nicht erforderlich, dass die Inhaber des sacerdotium externum auch des internum teilhaftig sind[1].

Die evangelische Lehre kennt ein klerikalisches Priestertum nicht. Kraft des ewigen Hohenpriestertums Christi haben alle getauften Christen Pflicht und Recht des Priestertums in freiem Zugang zu Gott, in der Darbringung der Opfer, die Gott gefallen (Rm 12 1 Hebr 13 15), in der Vermittelung der göttlichen Gnade für andere, daher in der Verwaltung der Gnadenmittel innerhalb des einem jeden von Gott angewiesenen Kreises und Berufes. Nach dem Grundsatz der Ordnung überträgt die Kirche (Gemeinde) einem aus ihrer Mitte ihre Pflichten und Rechte des Priestertums, sie öffentlich in der Kirche und an der Kirche auszuüben. *„Alle Christen sind geistlichen Standes und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Amtes halben allein; alle sind Königskinder, sie erwählen einen, das Erbe für sie zu regieren. Wenn Christen, auf eine wüste Insel verschlagen, einen aus ihrer Mitte wählen, dass er ihnen predigen, sie absolvieren, ihnen das Sakrament reichen soll, so ist dieser wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe geweihet hätten. Alles, was aus der Taufe gekrochen ist, ist zum Priester, Bischof und Papst geweiht; allein das öffentliche kirchliche Amt zu üben, kommt nur dem zu, der dazu berufen ist.“*[2] Gewiss setzt das geistliche Amt durch Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente das Berufswerk Christi fort und ist sachlich dasselbe Amt wie das der Apostel; aber nicht anders als jeder Christ in seinem Kreise das Wort Gottes zu reden hat in Fortsetzung des Berufswerkes Christi und der Apostel; der Unterschied ist nur, dass das geistliche Amt namens der Gemeinde (Kirche) funktioniert. Seine Funktionen sind divini iuris, und im Namen Gottes hat es Gehorsam zu fordern, aber nicht anders,

[1] Cat. Rom. II 7 23.

[2] Vgl. Luther, An den christlichen Adel 1520 (21 281 f.); De captiv. Babyl. 1520 (V 109); De instit. min. Eccl. 1523 (VI 524); Kirchenpostille (11 318 f.); Winkelmesse und Pfaffenweihe 1533 (31 370 f.); Von den Conciliis und Kirchen 1539 (25 364); Predigt in Torgau 1544 (17 250).

als jeder Christ divino iure das Wort Gottes redet und Gehorsam zu fordern hat, nicht weil er es redet, sondern weil es Gottes Wort ist.

Die lutherischen Symbole stimmen ganz mit Luther überein. Ausser C. Aug. Art. 5 und 14 *(in ecclesia publice)* bes. Tract. de potest. et prim. Papae §§ 67—70[1]. Gegen Missverständnis der Symbollehre ist zu bemerken, dass ministerium verbi divini zu unterscheiden ist von dem ordo ecclesiasticus, da jenes oft allgemein den Dienst bezeichnet, der durch Handhabung des göttlichen Wortes, gleichgültig von wem, der Gemeinde oder einzelnen Gliedern geleistet wird. So C. Aug. 5 28 8 9 Tract. de pot. et prim. Papae § 26; besonders deutlich MELANTHON, Loci theol. 1543[2], wo vox Evangelii und ministerium Ev. identifiziert, und ministerium durch vox Evangelii audita, lecta, cogitata erklärt wird.

§ 9. Die Funktionen des geistlichen Amtes. Potestas ordinis und iurisdictionis. (*L. § 20. 21.*)

Seit Thomas von Aquin[3] ist die potestas ecclesiastica geteilt in pot. ordinis und pot. iurisdictionis, und beide[4] sind *apostolis eorumque successoribus in sacerdotio* verliehen. Die pot. ordinis besteht in der *pot. consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem Christi*, sie ist kraft des charakter indelebilis der Priesterweihe unverlierbar. Die pot. iurisdictionis besteht im *gubernare et moderari populum Christianum*, wozu auch die pot. absolvendi in der Verwaltung des Busssakraments gehört[5]. Die Predigt des göttlichen Wortes ist für das sacerdotium nicht wesentlich[6]; wohl aber die pot. docendi i. e. obligandi ad fidem, die als pot. magisterii zur pot. iurisdictionis gehört[7] und daher von dem legitimen Auftrag abhängt und entziehbar ist.

Die evangelische Kirche kennt nur zwei Funktionen des geistlichen Amtes: die Predigt des göttlichen Wortes und die Verwaltung der Sakramente, und diese beiden Funktionen

---

[1] MÜLLER, 39, 42, 341 f.
[2] MÜLLER 39, 63, 333. Corp. Ref. 21 833 f.
[3] Summa theol. II 2 qu. 39 3.
[4] Con. Trid. Sess. 23 1.
[5] Cat. Rom. II 5 qu. 54; II 7 qu. 6; Conc. Trid. l. c.
[6] Conc. Trid. l. c.
[7] Conc. Vatic. Const. Pater aet. c. IV.

bezeichnet sie als potestas ordinis[1]. Das Wort Gottes steht voran, denn man kann nicht ohne das Wort, wohl aber zur Not ohne Sakramente selig werden[2]. *Nec valet illud ministerium propter ullius personae auctoritatem, sed propter verbum a Christo traditum*[3]. Predigen die Diener der Kirche nicht Gottes Wort, so haben die Gemeinden nicht zu gehorchen, predigen sie es, so *repraesentant Christi personam*[4]. Die potestas des ministerium verbi divini ist, weil sie namens der ecclesia ausgeübt wird, potestas ecclesiastica. Da nun nach C. Aug. 28 §§ 5 und 12 die potestas ecclesiastica der potestas clavium gleichgesetzt ist und aus Verkündigung des Evangeliums, Vergebung und Behaltung der Sünden und Verwaltung der Sakramente besteht, so wird die potestas clavium der potestas ordinis gleich sein und die Absolution zur potestas ordinis gehören. Allein eine Verwirrung bringen Apol. 14 (De pot. eccl.) § 13[5], wo die potestas ecclesiastica aus der potestas ordinis und der potestas iurisdictionis besteht, und Apol. 6 (De conf. et satisf.) § 79[6], wo die potestas clavium als potestas iurisdictionis beschrieben wird. Der römisch-traditionelle Schriftbeweis der Symbole bringt neue Verwirrung, indem die κλεῖδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν Mt 16 19 auf Joh 20 21—23 übertragen werden und das δεῖν und λύειν (als „sittlich unerlaubt bezw. gestattet" zu erklären) in Mt 16 19 und Mt 18 18 mit ἀφιέναι und κρατεῖν τὰς ἁμαρτίας in Joh 20 gleichgesetzt wird. Die Zusage Joh 20 23 wird dann von dem das absolvierende oder retinierende Tun der Apostel ratifizierenden Tun Gottes verstanden, während doch nach dem Wortlaut das Tun der Apostel eine Bestätigung der vorhergehenden göttlichen Sündenvergebung und Sündenbehaltung sein soll, zu welcher Bestätigung die Apostel durch den verheissenen hl. Geist (vgl. διάκρισις πνευμάτων I Kor 12 10) befähigt werden sollen. Die Verwirrung ist daraus zu erklären, dass seit dem 3. Jahrh. die potestas clavium (nebst jenem Schriftbeweis) mit dem Pöniten-

[1] Calvin, Instit. chr. rel. IV 3; Conf. Gall. 29; Conf. Belg. 30; (Niemeyer 336 f., 381; EFKarlMüller 229, 244 f.). — Conf. Aug. 7 und 14 (Müller 40 f.).

[2] Luther 22 156 31 351.

[3] Tract. De pot. et prim. Papae § 26 (Müller 333).

[4] Apol. 4 (De eccl.) 28; 10 (De utraque specie coenae Domini) § 17; 14 (De potest. eccl.) §§ 20, 21 (Müller 157, 234, 289 f.).

[5] Müller 288. [6] Müller 201.

tialwesen verbunden wurde. Die römisch-katholische Lehre, dass die absolutio zur potestas iurisdictionis gehöre, wurde in den Symbolen nicht völlig überwunden, was sich auch darin zeigt, dass, gemäss der römischen Praxis, für Absolution und Rekonziliation (Aufhebung der Exkommunikation) dasselbe Wort absolutio gebraucht wird. Zwar haben die Art. Smalc. 3 7 klar es ausgesprochen, dass die potestas clavium zur potestas ordinis gehöre und die Absolution die Verkündigung des Evangeliums sei[1]. Aber nicht an diese evangelische Erklärung, sondern an die römische Tradition knüpften die lutherischen Dogmatiker an, wie denn Joh Gerhard (Loci theol. 13 16) die potestas clavium der potestas iurisdictionis gleichsetzt und die clavis solvens = absolutio von der clavis ligans = excommunicatio unterscheidet; die letztgenannte teilt er in excommunicatio minor = καθαίρεσις (Ausschliessung vom hl. Mahl) und maior = ἀφορισμός (Abschneidung).

§ 10. Fortsetzung. Die Absolution. (*L. § 22—24.*)

Literatur: JKöstlin, Luthers Lehre von der Kirche 1853. — Derselbe, Luthers Theologie[2] 1883 2 520 ff. — EdSteitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution in der luth. Kirche 1854. — GFrPfisterer, Luthers Lehre von der Beichte 1857. — ThKliefoth, Liturgische Abhandlungen 2. Bd. 1856.

1. Luthers Lehre. a) Der Kern des Evangeliums ist Vergebung der Sünden; daher: *„Vergebung der Sünden predigen heisst nichts anderes, denn absolvieren und lossprechen von Sünden“* [2]. Das Evangelium bindet die Ungläubigen, löset die Gläubigen, und *„eine jede Absolutio, beyde gemein und privat, hat die Condicio des Glaubens“* [3]. b) Ausserdem will Luther[4] am Schluss jedes Gottesdienstes ausdrücklich eine allgemeine Absolution der Gemeinde verkündigt wissen [5], im Anschluss an die deutschen liturgischen Redestücke, welche nach AHauck, Kirchengeschichte Deutschlands 2^2 (1900) S. 463. 729 f. zur Zeit Karls des Grossen in die lateinische Messordnung nach der kurzen deutschen Predigt

[1] Müller 321. Vgl. auch C. Aug. 4; Apol. 5 (De poenit.) § 39; De dilect. et implet. legis 38 u. a. St. (Müller 39, 172, 115).

[2] Luther, 11 295 5 171 44 109 3 371 6 296; C. Aug. 12: evangelium seu absolutio; deWette-Seidemann 6 177.

[3] deWette 4 482. [4] Gegen Osiander vgl. deWette 4 445.

[5] Die Formel dieser allgemeinen Absolution aus dem Jahre 1540 bei deWette-Seidemann 6 245.

eingeschoben wurden. Diese doppelte „gemeine“ Absolution hat entweder die Deklarativ- (Annuntiativ-, Signifikativ-) Form (auch Tr. de pot. et pr. Papae 31), oder die effektiv-(exhibitiv-) kondizionale Form (*„ich spreche dich los im Namen Gottes sub condicione fidei“*). c) Die Privatbeichte, von Luther stets empfohlen, hat drei Näherbestimmungen: 1. sie ist nicht obligatorisch, sondern dem Bedürfnis des Einzelnen überlassen [1]; 2. dem Beichtenden ist's überlassen, welche Sünden er erzählen will [2]; 3. jeder Christ kann jeden Christen zum Beichtiger nehmen; die Absolution jedes Christen hat dieselbe Kraft; doch der Pfarrer hat das Amt, in der Kirche Beichte zu hören, er soll der Mann des öffentlichen Vertrauens sein [3].

Ueber die Retention sagt Luther wenig; doch 1. liegt sie für heimliche Sünden in jeder Predigt. Der Bann (Jurisdiktion) ist für die öffentlichen Sünden; die Predigt aber kann (durch Anfachung des Glaubens) selbst den absolvieren, der unter dem Banne steht [4]; somit sind absolutio und reconciliatio ganz verschiedene Dinge; 2. redet Luther von einer privata damnatio a fratre [5]; 3. kommt die Retention in der Privatbeichte, weil diese freiwillig ist, nur selten vor.

Die Wertschätzung der Privatbeichte führt Luther dazu, neben die deklaratorische (5 170) und die kondizionale (DEWETTE 4 482) Form die rein effektive zu stellen (von den Schlüsseln [1530] 30 142 147 169 172). Durch Subsumtion der Busse unter den Begriff des Sakraments (65 173 vom Jahr 1545, vgl. 46 295 47 82 Apol. 7 [De num. et usu sacr.] §§ 14 bis 17 [6]) steigert Luther die Effektivität der Absolution in Enarr. in Gen. (1544) VII 52 zu der Form. *ego absolvo te, .. reconcilio animam tuam cum Deo, aufero a te iram et indignationem Dei* vgl. Kl. Kat. 5 28 [7]. Festgehalten bleibt auch bei strengster Effektivform zwar: 1. dass nur Gott vergeben

[1] LUTHER 17 142 27 355 23 35, Luther selbst geht öfter vor dem hl. Abendmahl nicht zur Beichte 23 35 195 2 251.

[2] LUTHER 23 40 21 19; Art. Smalc. III 8 2 (MÜLLER 321).

[3] Tract. de pot. et prim. Papae 26, 67, 68 (MÜLLER 333, 341); LUTHER 11 318 27 378 (Priester „nicht als Priester, sondern als ein gemeiner Bruder und Christ“) 5 171 44 103 117 125 11 334 6 341; Enarr. in Gen. (1544) IX 23; KÖSTLIN² 2 525; STEITZ 15 f.

[4] DEWETTE 4 482.

[5] KÖSTLIN² 2 530.

[6] MÜLLER 204.

[7] MÜLLER 364.

kann; 2. dass die Absolution jedes christlichen Bruders denselben objektiven Wert hat, wie die des Pfarrers. Allein unklar bleibt: 1. wie die Aenderung des Verhaltens eines Menschen zu meinen Sünden die Änderung des Verhaltens Gottes zu denselben bedeuten kann; 2. welchen Effekt die Absolution habe, wenn die Voraussetzung von Busse und Glauben trügerisch ist. Somit ist die Effektivform nur ein starker Ausdruck für die Deklarativform.

Die lutherischen Dogmatiker behaupten die Effektivität der Absolution, aber sub condicione poenitentiae et fidei[1]. Die lutherischen Kirchenordnungen sind einig in derselben condicio, uneinig in der Anwendung der Deklarativ- oder der Effektiv-Form (beide zur Auswahl Nürnberger K.O. 1533); die von Melanthon abhängigen ziehen die Deklarativ-, die von Bugenhagen abhängigen die Effektiv-Form vor. Vielen gemeinsam ist die Forderung der Privat-Absolution (wie Art. Smalc. III 8) vor dem Empfang des hl. Abendmahls. Unter den neueren Agenden haben nur die der streng lutherischen Observanz die Effektivform.

2. Calvins Lehre[2]. Die Ausübung der potestas clavium geschieht teils durch die Predigt (pot. ordinis), teils durch die Kirchenzucht (pot. iurisdictionis). Demgemäss gibt es eine zwiefache Absolution, dem Glauben dienend und zur Kirchenzucht (Rekonziliation) gehörend. Die dem Glauben dienende Absolution ist das Zeugnis des Evangeliums von der Vergebung der Sünden, stets kondizional, daher auch stets irrtumslos. Die der Kirchenzucht dienende Absolution (Rekonziliation) bezieht sich nur auf öffentliche Aergernisse. Die Privatbeichte und Privatabsolution stellt Calvin dem Bedürfnis des einzelnen anheim und erkennt jeden Christen als Beichtiger an. Die Annuntiativform ist selbstverständlich.

3. Das Ergebnis ist die Unterscheidung von I. geheimen oder privaten Sünden des täglichen Lebens ohne öffentliches Aergernis und II. öffentlichen Sünden mit öffentlichem, die Gemeinschaft der Kirche beleidigendem, Aergernis.

Ad I gilt: 1. Nur Gott vergibt um Christi willen und behält Sünden; 2. alle menschliche Funktion ist Verkündigung des Wortes und Willens Gottes; 3. Busse und Glaube sind

[1] HSchmid, Die Dogmatik der evang.-luther. Kirche[6] (1876) S. 457.
[2] Calvin, Instit. chr. rel. III 4 12—26.

causae instrumentales der in Christus vorhandenen Sündenvergebung; 4. jede Absolutionsform an Bussfertige und Gläubige hat nur den Sinn der Bestätigung des bereits von Gott Empfangenen; die Bedeutung jeder Form ist die der kondizionalen Annuntiation; 5. mit jeder Absolution ist stillschweigend oder ausgesprochen Retention verbunden; 6. für die Privatbeichte gelten die drei Näherbestimmungen Luthers (S. 24). Die kondizionale Annuntiativform kann nur auf der Höhe der Seelsorge zur reinen Annuntiativform werden. Ad II gilt: Von der Absolution und Retention der potestas ordinis ist die Rekonziliation mit der dazugehörenden Lossprechung zu unterscheiden, die zur potestas iurisdictionis gehörend Sache des Kirchenregiments ist, das die Kirchenzucht handhabt. Sie ist nicht dasselbe mit göttlicher Vergebung, kann vielmehr auch ohne diese sein, wie die göttliche Vergebung ohne jene sein kann.

§ 11. Fortsetzung. Die Verkündigung des göttlichen Wortes, (*L. § 25. 26.*)

unter dessen Begriff auch die Absolution und die Sakramente fallen[1]; es ist die höchste menschliche Funktion, dass unser Wort Gottes Wort ist (II Kor 5 20 Rm 1 16 Jak 1 18 I Pt 1 23 25). Unter welchen Bedingungen ist das möglich? Für das Wort in den Sakramenten ist die Bedingung die richtige liturgische Formulierung der promissio Dei (Apol. 12 [De missa] §§ 69, 70)[2]. Die Formulierung geschieht nicht seitens des Dispensators, sondern seitens der Kirche, die in dieser sich als promissio Dei gebenden promissio das Wort Gottes erkannt und stets erfahren hat und dafür bürgt, dass es die promissio Dei ist. Inbetreff der Predigt, die der einzelne, der Prediger, auf grund eines Schriftwortes hält, dürfte folgendes gelten: 1. Unbeschadet der normativen Autorität der hl. Schrift ist die Identifizierung von Wort Gottes (= Offenbarung Gottes) und hl. Schrift abzulehnen; diese ist vielmehr die (einzige) geschichtliche Urkunde der Offenbarung Gottes, von der Calvin[3] die Regel stellt: *„Libere, inquam, iudicemus de omni scripto, modo reverenter ac sobrie, nec quidquam sine examine adhibito accipiamus. Nam et quae scripserunt omnes Christi*

[1] C. Aug. 12 und 13; Apol. 7 (De num. et usu sacr.) §§ 5, 12 (De missa) §§ 69—73 (Müller 41 f., 202, 264 f.). [2] Müller 264.

[3] Calvin, Praefatio in Chrysostomi homilias (Corp. Ref. 37 893).

servi, ea profecto lege exempta esse noluerunt, quam ipsis quoque angelis Paulus praescribit (Gal 1 8 9).“ Die Identifizierung würde Inspiration einer bestimmten Textform, Uebersetzung, Auslegung fordern, ferner entweder die Ersetzung der Predigt durch Schriftverlesung, oder die Definition der Predigt als Auslegung des Wortes Gottes, was Entwertung nicht nur der Predigt, sondern vor allem des Wortes Gottes, das der Auslegung durch Menschen bedürftig sei, und ein Abhängigmachen des Verständnisses von menschlichem Schriftgelehrtentum bedeuten würde. Ueberdies würde man zwischen massgebendem und unmassgeblichem Wort Gottes unterscheiden müssen, sowohl innerhalb des Alten, als des Neuen Testaments. 2. Unantastbar ist das religiöse Postulat, dass Gott für eine zuverlässige Ueberlieferung seiner allen Menschen heilbringenden Offenbarung werde gesorgt haben, und dass diese Ueberlieferung nur in der hl. Schrift in ihrer tatsächlichen Beschaffenheit vorhanden sei. Der Offenbarungswert der hl. Schrift bemisst sich nach Joh 5 39 40, weil Jesus Christus das Wort Gottes κατ' ἐξοχήν, die Offenbarung Gottes schlechthin, von der Leben und Seligkeit abhängt, ist. Somit ist die hl. Schrift nicht nur die letzte Quelle und damit das Regulativ alles Verständnisses Christi und Gottes in der Gemeinde, sondern teilt auch richtig verstanden um ihres Inhaltes willen mit Christus die Qualität des göttlichen Wortes.

Die Bürgschaft, dass die in Jesus Christus seinen Zeit- und Volksgenossen gegenüber betätigte Gesinnung seine ewige Gesinnung gegen alle sei, liegt in der Auferstehung und Erhöhung Christi. Für die Jünger Jesu musste aus dem Verständnis seiner Person die Auferstehung und Erhöhung Jesu als notwendige Folge seines Lebens und Sterbens sich ergeben — die Sünde des Thomas Joh 20 —, und für die spätere Gemeinde ist die Glaubensgewissheit des ewigen Lebens und Liebens des erhöhten Christus letztlich ebenso zu begründen. Aber die spätere Gemeinde steht unter der Botschaft von dem Auferstandenen und Erhöhten, und nur unter der tatsächlichen Voraussetzung dieser Botschaft ist ihr jene Begründung möglich. So ergibt sich das wechselseitige Verhältnis, dass die Bedingung für unser religiöses Verständnis des zeitgeschichtlichen Tuns und Verhaltens Christi die Heilserfahrung von dem Leben des Auferstandenen und Erhöhten in der Gemeinde

ist, und dass das Verständnis des zeitgeschichtlichen Christus in der hl. Schrift das stetige Korrektiv alles Unbestimmten und alles Exzessiven in dem Verständnis des erhöhten Christus ist. Erst unter Erfüllung dieser Bedingung kann unser Wort die Qualität des göttlichen Wortes haben, weil erst dann das letzte Subjekt unserer Verkündigung der ist, welcher das Objekt derselben ist, Christus (II Kor 13 3), und erst dann ist unsere Verkündigung schriftgemäss, weil sie erst dann offenbarungsgemäss ist.

§ 12. Fortsetzung. Scheinbarer Widerspruch der lutherischen Symbole. (*L. § 27.*)

In C. Aug. 8 heisst es: *Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur,* vgl. Apol. 4 (De eccl.) §§ 3, 19, 28, 29; Gr. Kat. 5 §§ 15—19[1], und die Behauptung des Gegenteils rechnet die Form. Conc. II 12 § 35[2] zu den „irrigen Artikeln der Schwenckfeldianer". Aber die Frage ist nicht, ob andere Leute ihr Urteil über die Wirksamkeit von Wort und Sakrament abhängig machen dürfen von ihrem vorhergehenden Urteil über die Wiedergeburt des Verkündigers, — diese Frage ist mit den Symbolen zu verneinen, weil die Wiedergeburt anderer für uns nicht sicher zu konstatieren ist und *„für uns, denen die Motive anderer undurchsichtig bleiben, die Authentie des Inhalts das Kriterium der Pflicht ist, das Wort als Wort Gottes anzuerkennen"*[3]; sondern die Frage ist: ob ein dem evangelischen Glauben entsprechender Inhalt der Verkündigung bei einem ausserhalb des evangelischen Glaubenslebens stehenden Verkündiger möglich sei. Auch diese Frage ist zu verneinen. Allein es ist zu bemerken: 1. dass Glaube bereits vorhanden ist, wo bewusstes Bedürfnis nach Glauben ist; 2. dass objektive Citate heiliger Worte (vgl. den Heilswert des Bibellesens) und bestimmter Formeln für bestimmte religiöse Gedanken das gläubige Verständnis der Hörer zu wecken vermögen, so dass der Glaube der Hörer den Unglauben des Predigers ergänzt und durch ihren Glauben sein Wort für sie die Qualität des göttlichen Wortes gewinnt.

---

[1] Müller 152, 155—158, 501. [2] Müller 729.
[3] JGottschick, Art. Wort Gottes in RE[2] 17 333.

§ 13. Fortsetzung. Evangelium, oder Gesetz und Evangelium?

(*L. § 28.*)

Schon von 1520 an macht Luther neben der Forderung, dass nur das Evangelium zu predigen sei, die andre geltend, dass das Gesetz als Vorbereitung für den Glauben und das Evangelium verkündet werden müsse[1]. In dem Unterricht der Visitatoren 1528[2] schreibt Melanthon mit Rücksicht auf „den gemeinen groben man" dasselbe vor, und fortan wurde „Gesetz und Evangelium" Inhalt der Predigt. Die Form. Conc. 5[3] weist auf die Verwirrung hin, da die einen unter Evangelium die ganze Lehre Christi verstehn, die andern nur die liebliche Predigt der Gnade Gottes; ähnlich verhalte es sich mit dem Begriff der Busse (= Reue und = Reue und Glaube). Also nicht ist die Frage, ob die Sünde zu strafen, das Gewissen zu schärfen und die Norm des neuen Lebens aufzustellen sei; ist das, was die Sünde straft und die Norm des neuen Lebens verkündet, Predigt des Gesetzes, so muss das Gesetz neben dem Evangelium als der Gnadenverkündigung gepredigt werden. Aber auch dann nicht gesetzlich, d. h. nicht so, dass die Seligkeit von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht würde, sondern evangelisch; auch nicht so, dass der Inhalt ein abrogiertes vorchristliches Gesetz wäre, sondern das durch Christus modifizierte Sittengesetz.

Dass dies Sittengesetz als das Gesetz des neuen Lebens den Gläubigen zu verkünden sei, ist unwidersprochen; ebenso dass die Anerkennung der Verbindlichkeit des Sittengesetzes die Bedingung des Glaubens sei (Joh 7 16–18). Aber muss die Verkündigung des Gesetzes der Verkündigung Christi vorhergehen, damit der Glaube auf grund der Erkenntnis der Sünde entstehe? Rm 3 20 ist hier ohne weiteres nicht zu verwerten. Sicher ist: 1. dass zur Erkenntnis der Sünde ein Massstab nötig ist, den nur die Erkenntnis des Guten gewährt; 2. dass dieser Massstab nicht ein doppelter ist: das gebietende Wort Gottes und dessen Erfüllung in Christus; denn der gebietende Gotteswille ist für uns nur in Christus vorhanden, und Christus

[1] Luther 22 4 f. (1521); VI 289 (1522); 1524 vgl. GKawerau, Beiträge zur Geschichte des antinomistischen Streites (1896 in der Festschrift für Julius Köstlin).

[2] Corp. Ref. 26 51 52.

[3] Epit. und Sol. Decl. (Müller 533 f., 633 f.)

ist das Kriterium, ob ein als göttliches Gebot tradiertes Wort wirklich göttlich ist; 3. dass nicht dem Gesetzeswort (vgl. die Pharisäer), wohl aber der Person Christi gegenüber alle Selbstentschuldigung zu schanden wird. Somit setzt die Erkenntnis der Sünde stets ein Mass des Glaubens, der Erkenntnis Gottes in Christus, voraus; je völliger der Glaube, desto tiefer die Erkenntnis der Sünde. Also ist nicht ausserhalb des Evangeliums das Gesetz zu predigen, sondern nur das Evangelium, weil es Christus, untrennbar als persönliches Gottesgesetz und als persönliche Gottesgnade, verkündet.

§ 14. Die Verpflichtung des geistlichen Amts. Gegenstand der Verpflichtung. (*L. § 29—33.*)

Literatur: KBHundeshagen, Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, von einem deutschen Theologen (1850) S. 297 f. — Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten[2] (1862), 4. Kapitel: „Die heilige Schrift und das Bekenntnis." — OZöckler, Ueber die kirchlichen Grenzen der Lehrfreiheit (Evang. KZtg. 1871 S. 625 f.). — HCremer, Die Befähigung zum geistlichen Amt (1878). — EHaupt, Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit (1881). — Meine Schrift: Zur Symbolfrage (1892). — GKawerau, Ueber Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit (Ztschr. für prakt. Theol. 1895).

Die Verpflichtung des geistlichen Amts ist der Ausdruck für das, was die Kirche von ihren Dienern hinsichtlich der Lehre verlangen muss, wenn sie ihnen ihr geistliches Amt anvertrauen soll. Die Verpflichtung ist erforderlich, weil weder das individuelle Verständnis des Evangeliums, noch die Zustimmung zufälliger Majorität der Gemeinde die evangelische Christlichkeit und Kirchlichkeit der Lehre verbürgt. In den Bekenntnissen oder Symbolen ist der Inhalt des evangelischen Glaubens niedergelegt; aber die Bekenntnisse selbst verweisen auf die hl. Schrift als Norm aller evangelischen Lehre[1]. Da aber die hl. Schrift nur als literarische Urkunde der Offenbarung Gottes in Betracht kommt, alle Offenbarung Gottes jedoch nur von der Vollendung seiner Offenbarung in Christus aus zu verstehen und für das Heilsleben zu verwerten ist; da ferner das heilsmässige Verständnis Christi nur dem

[1] Ausdrücklich Form. Conc. Epit. Vorrede (Müller 518). — Helvet. prior seu Basil. posterior confessio (Niemeyer 105 f., EFKarlMüller 101 f.).

Heilsglauben erschlossen wird, so ist die Voraussetzung der Verpflichtung auf die hl. Schrift der Heilsglaube des Zuverpflichtenden, und der Inhalt der Verpflichtung die Anerkennung der von Christus aus verstandenen hl. Schrift als Norm aller evangelischen Lehre. Da jedoch der Träger des geistlichen Amts einer bestimmten Kirche, der evangelischen, zu dienen hat, so ist die Verpflichtung auf die hl. Schrift durch Verpflichtung auf das Verständnis der geoffenbarten Heilswahrheit seitens der evangelischen Kirche zu ergänzen, und dies Verständnis ist in den Bekenntnisschriften in zeitgeschichtlicher Form niedergelegt.

Die Bekenntnisse der evangelischen Kirche in Deutschland sind teils s. g. ökumenische, teils partikulare. Unter den ökumenischen Bekenntnissen versteht man das Symbolum Apostolicum, Nicaenum, Athanasianum (Quicunque); dem Wortlaut nach sind sie nicht ökumenisch, da weder das Apostolicum noch das Athanasianum in der orientalischen Kirche rezipiert ist, und da das Nicaenum der römischen Kirche von dem der orientalischen nicht unwesentlich abweicht. Die Bestimmungen des Athanasianums widersprechen überdies dem evangelischen Glaubensbegriff. Das wichtigste dieser Symbole ist das Apostolicum, weil es dem griechisch geschriebenen, bereits in dem ersten Drittel des 2. Jahrh. vorhandenen römischen Taufbekenntnis seinen direkten Ursprung verdankt und liturgisch, in der römischen Kirche bei der Taufe, in der evangelischen fast ausschliesslich verwendet wird.

Der religiöse Wert des Apostolicums beruht in der trinitarischen Fassung[1], die es übrigens mit dem Nicaenum gemeinsam hat, und in der Aufzählung der Heilstatsachen, wodurch die christliche Religion als geschichtliche Offenbarungsreligion charakterisiert wird. Was die Tatsachen zu Heilstatsachen macht, nämlich der darin bezeugte Gnadenwille Gottes, muss allerdings ergänzt werden, um das Apostolicum als evangelisches Glaubensbekenntnis zu verstehen[2];

[1] „Wer das Bekenntnis zum Vater, zum eingeborenen Sohne Jesus Christus und zum hl. Geiste oder das Bekenntnis zum schöpferischen, erlösenden und heiligenden Gotte nicht annimmt, verwirft das Fundament der christlichen Lehre“ (CJNitzsch, Prakt. Theol. II² 182).

[2] Vgl. AbrCalov, Syncretismus Calixtinus (1653) Sect. III § 88 p. 107 f.

die erwähnten Tatsachen stehen auch in verschiedenem Verhältnis zum Inhalt des Glaubens; zentrale Tatsachen (Tod und Auferstehung Christi) und mehr oder weniger peripherische sind zu unterscheiden. Die religiöse Bedeutung des Apostolicums legt in nahezu klassischer Weise die Erklärung Luthers im zweiten Hauptstück des Kleinen Katechismus dar.

Die partikularen Bekenntnisschriften sind in der Concordia (1580) zusammengefasst; allgemeine Bedeutung in der deutschen evangelischen Kirche haben unter ihnen vorzugsweise die Conf. Augustana und deren Apologie. Beide sind grundlegende Dokumente der Reformation und der evangelischen Kirche. Die Aussagen des evangelischen Glaubens und deren theologische Begründung sind darin unter dem Gesichtspunkt niedergelegt, inwieweit die Lehre der evangelischen Kirche mit der der römischen in Uebereinstimmung sich befinde. Allein die Aussagen des Glaubens und die theologische Begründung, die nicht überall als stichhaltig zu beurteilen ist, lassen sich der Natur der Sache nach nicht von einander scheiden. Ueberdies lassen sich Widersprüche und unhaltbare Behauptungen nicht verkennen. In der Apologie Art. 13[1] werden drei Sakramente (Taufe, Abendmahl und Absolution) genannt, im Grossen Katechismus 4 1[2], wie allgemein in der evangelischen Kirche, zwei; die Apologie konstatiert Art. 10 De sacra coena[3] die Uebereinstimmung der evangelischen Lehre mit der der griechischen und römischen Kirche in der mutatio (transsubstantiatio) der Elemente, und lehrt gleichwohl die Selbigkeit des effectus des Wortes und des Sakramentes[4] u. s. w. Unter Ausschluss der Reformierten wird in der Augustana die lutherische Kirche als eine berechtigte Partei in der römischen Kirche dargestellt[5], von der heftigen Befehdung der Zwinglianer und Calvinisten in der Form. Concordiae[6] ganz zu schweigen. — Die reformierte Kirche lässt im allgemeinen die Autorität der Symbole gegen die der hl. Schrift sehr zurücktreten.

§ 15. Fortsetzung. Art der Verpflichtung. (*L. § 34.*)

Aus den tatsächlichen Verhältnissen der Symbole, nicht aus irgend welcher Nachgiebigkeit gegen theo-

[1] Müller 202.
[2] Müller 485.
[3] Müller 164.
[4] Müller 202.
[5] Art. 21 (Müller 47).
[6] Müller 538 f.

logische oder kirchliche Zeitströmungen, ergibt sich die Art der Verpflichtung. Ausgeschlossen von vornherein ist jede Form der juridischen Verpflichtung[1], da die Stellung der Symbole zur römischen und zur reformierten Kirche, sowie die Widersprüche in den Symbolen derartige Verpflichtung unmöglich machen. Auch die vielfach beliebte Unterscheidung von fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln[2] ist nicht durchführbar, da die autoritative Instanz der Entscheidung fehlt, und da die unlösliche Verbindung von Glaubensaussagen und theologischer Beweisführung in den Symbolen jene Unterscheidung verbietet. Die Auskunft ferner: die Symbole bezeichnen die Schranken der öffentlichen Lehre; es dürfe grundsätzlich so wenig wie möglich aufgegeben, es solle tatsächlich so viel wie möglich übersehen werden[3], gibt sich als Auskunft der Verlegenheit, verlässt den prinzipiellen Standpunkt und überlässt alle Entscheidung dem Wohlwollen, bezw. der Willkür, des Kirchenregiments. Ueberdies muss die Dreizahl der Sakramente in der Apologie und die Lehre von der mutatio der Elemente, nicht weniger auch die Lehre, dass die Taufe notwendig zur Seligkeit sei, stillschweigend oder eventuell auch ausdrücklich verworfen werden, wie die Privatabsolution, trotz der Warnung der Apologie vor solcher impietas, und die Exkommunikationsbefugnis der pastores[4] längst aufgegeben sind. Zum Ziele führt nur die klare und bündige Forderung, dass der Träger des geistlichen Amts in der evangelischen Kirche sich eins wisse mit dem Glauben der Reformatoren und der evangelischen Kirche an das Christustum Christi, für dessen Erkenntnis und Verkündigung die hl. Schrift die letzte Quelle und Norm ist, und dass er den Inhalt dieses Glaubens in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche zum Ausdruck gebracht sieht. Gemäss der tatsächlichen Beschaffenheit der Symbole ist die Verpflichtung auf das Quid der Symbole zu beschränken, nicht auf das Quomodo der Begründung und des Beweises auszudehnen[5]. Da jedoch beides nicht mechanisch von einander zu trennen ist, so ist die Verpflichtung in allge-

[1] So noch AStöcker (Deutsche Evang. KZtg. 1892 Nr. 35).
[2] So u. A. OZöckler und mehrere Vermittlungstheologen.
[3] So Stahl, GKawerau u. a., auch HCremer.
[4] Müller 185, 342.
[5] So u. a. RRothe, Theol. Ethik² V (1871) § 1170, S. 438 f.

meiner Fassung zu belassen, indem einerseits die unbedingte Wahrhaftigkeit des Zuverpflichtenden, anderseits das Vertrauen der Verpflichtenden zu der Wahrhaftigkeit jenes in Anspruch genommen wird. Die religiöse und sittliche Gesamthaltung des Zuverpflichtenden wird überdies sorgfältige Berücksichtigung finden müssen. Unter den bestehenden Formeln der Ordinationsverpflichtung verdient die althessische Form, die auch in die neuen hessischen (Konsistorialbezirk Cassel) Agenden von 1896 übergegangen ist, um ihrer Klarheit und ihres treffenden Ausdrucks willen hervorgehoben zu werden:

„Wer zu einem Pfarrer oder Lehrer der Kirche Gottes verordnet ist, der soll die ganze Lehre der christlichen Religion, welche in den Büchern des AT und NT, der Propheten und Apostel Schriften, überliefert wird und in den Symbolen ... kürzlich verfasset und erkläret ist, rein und unverfälscht ... der Gemeinde Gottes vortragen" u. s. w.

§ 16. Bestallung zum geistlichen Amt oder Ordination. Im Neuen Testament. (*L. § 35.*)

Literatur: ThKliefoth, Liturgische Abhandlungen 1^2 341 ff. — GvZezschwitz, Art. Ordination in RE^2 11 76 ff. — EHatch, Art. Ordination in A dictionary of the christian antiquities ed. by W. Smith and Cheetham, London 1880, II 1501 f. — GRietschel, Luther und die Ordination (1883, ^{2}1889). — RSohm, Kirchenrecht I (1892). — Meine Abhandlungen in Halte was du hast, XII (1888) Heft 2 und 10—12.

Christus beruft und bestallt seine Jünger und Apostel ohne Ceremonie, nur durch sein Wort, sowohl vor seiner Auferstehung (Mc 3 13 ff. Mt 10 1 ff. Mc 6 7—13 Lc 9 1—4 6 12 ff. 10 1 ff.), als auch nach derselben (Mt 28 18—20 Lc 24 44 ff.). Nicht hierher gehört Lc 24 50, auch nicht Joh 20 21—23, weil 1. die Zusammenkunft der Apostel zufällig war; 2. die Jünger nicht vollzählig waren und dem fehlenden Thomas ein Ersatz nicht gegeben wurde; 3. von dem Hauptberuf der Apostel, Zeugen Jesu zu sein, keine Rede ist. Weder Paulus (auch nicht Act 9 12 17 18 13), noch Matthias (Act 1 26) werden ordiniert. Obgleich Jesus spontaner, nicht erbetener (zu Mt 19 13 vgl. die Parallelen), Weise öfter die Hand auflegt, wendet er die Handauflegung trotz ATlichen Vorgangs (Num 8 10 27 18—23, vgl. Dt 34 9) und trotz jüdischer Praxis (bei Einführung von

Richtern [vgl. Josua] und seit der Hasmonäer Zeit bei Promotionen von Lehrern und Rechtspflegern[1]) aus guten Gründen bei Bestallung der Apostel nicht an.

Die erste Ordination mit Handauflegung steht Act 6 (vgl. die Leviten), ohne Andeutung von Geistesmitteilung (vgl. v. 3 mit v. 5), aber mit Gebet. Die Uebertragung des Amtes (סָמַךְ) durch Handauflegung verbindet sich mit dem Symbol des Gebetes (שִׁית oder שִׂים). Symbolische Bedeutung der Fürbitte hat die Handauflegung auch Act 13 1—3, Entlassung, nicht Ordination der Missionare (Rm 1 1 ohne Beziehung auf Act 13 3). In Act 14 23 ist von Wahl der Presbyter (χειροτονεῖν II Kor 8 19), nicht von Handauflegung (χειροθετεῖν) die Rede, und ἔθετο Act 20 28 bezieht sich auf die charismatische Begabung und die auf grund derselben unter Leitung des hl. Geistes vollzogene Wahl der Episkopen.

Ausser Act 6 dagegen ist von einer rite vollzogenen Ordination die Rede a) I Tim 4 14; die Begabung des Timotheus mit dem Charisma ist vermittelt (διά) durch eine προφητεία (nicht dasselbe mit προάγουσαι προφ. 1 18), diese ist begleitet (μετά) von Handauflegung des Presbyteriums, also προφ. wohl die im Gebet über Timotheus sich äussernde vom hl. Geist gewirkte Gewissheit, dass ihm das nötige Charisma gegeben werde. Timotheus empfängt das Amt, weil Gott ihn (1 18) dafür geschickt erklärt hatte; bei Uebertragung des Amtes rechtfertigt Gott 1 18 durch Verleihung des Charisma, dessen die προφ. (4 14) betend gewiss ist. b) Derselbe Vorgang in anderer Relation II Tim 1 6, wo die Begabung des Timotheus durch Handauflegung des Apostels vermittelt ist. Aber wesentlich ist, dass Paulus die δειλία des Timotheus durch Hervorhebung des ihm und Timotheus Gemeinsamen beseitigen will; so die Ausdrücke v. 12 13 und 14, so hier die beiden gemeinsame Kraft Gottes, die von Paulus auf Timotheus übergeht und ihn zum echten τέκνον des Apostels macht. Die seelsorgerliche Absicht des Paulus verbietet dogmatische Schlüsse, noch mehr dogmatische Verallgemeinerung, wie denn auch in den ersten 4 Jahrh. diese Stelle nie zur Ordination

[1]) Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi [2] 2 (1886) S. 152 Anm. 480.

dogmatisch verwertet ist. c) I Tim 5 22 von der Ordination der Presbyter verstanden würde nur sagen, dass Handauflegung und Ordination dasselbe sei, nichts über die Wirkung der Handauflegung; aber es ist fraglich, ob die Stelle nicht von Berufung zum Missionsdienst (so JChrKvHofmann), oder von der „Aufnahme in das Christentum" (so KKnoke), oder von der Rekonziliation Exkommunizierter (so ThKliefoth 418) handelt. — Nach dem NT fällt der Schwerpunkt der Ordination in die Vorbedingung derselben, in die göttliche Berufung.

§ 17. Fortsetzung. Im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. (*L. § 36—40.*)

Kirchliche Beamte für die Gesamtheit der Gemeinden sind zu unterscheiden von den Gemeindebeamten. Jene sind die ἀπόστολοι [εὐαγγελισταί], προφῆται, διδάσκαλοι, sie haben ihren Beruf nur durch göttliche Begabung, die sie vor den Gemeinden durch den Inhalt ihres Worts zu legitimieren haben (geistliche Organisation). Diese sind einerseits ἐπίσκοποι und διάκονοι (administrative Organisation), anderseits πρεσβύτεροι (patriarchalische Organisation); sie haben ihren Beruf durch Wahl der Gemeinden auf grund des erkannten Charisma. Durch den Kampf der Kirche gegen Gnostizismus und Montanismus wird eine Verschmelzung der drei Organisationen, die hierarchische Verfassung, geboren. Der Gang des Beweises, dass nur die Kirche die echte apostolische Glaubensregel habe, ist dieser: in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden ist die Tradition rein bewahrt (Tert.); — Träger dieser Tradition ist der *ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens* (Tert., Iren.); — die Ausrüstung dazu haben die Bischöfe, *qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt* (Iren., Adv. haer. IV 26 2). Also das Amt birgt das charisma veritatis; es bedarf nicht besonderer Weihung, nur des Eintrittes ins Amt.

Dazu kommt von Cyprian an (ep. 69) die heilsvermittelnde Stellung der Priester in der katholischen Kirche. Denn die Kirche ist die göttlich gestiftete, auf dem Episkopat ruhende, den hl. Geist und die Seligkeit einschliessende Anstalt; die Katholizität des in ecclesia ordinatus verbürgt erfolgreiche Sakramentsverwaltung. Augustin aber

stellt die Lehre vom *sacramentum ordinis* in Parallele mit dem *sacr. baptismi* auf; beides gewährt einen *character* [*indelebilis*]. Dem Ordinierten bleibt selbst nach Entsetzung um grober Sünden willen die Macht heilbringender Sakramentsverwaltung; nicht die Verkehrtheit des Spenders, sondern die Heiligkeit des Mysteriums geht auf den Empfänger über. Nach Cyprian wird der episcopus lapsus ein Laie, nach Augustin kann der Geweihte nie Laie werden, nie die Macht verlieren, andere zu weihen. Denn der hl. Geist des Ordinierten ist nicht der in der communio sanctorum waltende Liebesgeist, sondern der im Amt wohnende Amtsgeist. — Die Lehre Augustins blieb in der römischen Kirche geltend und wurde seit dem 12. Jahrh. von der Scholastik weiter ausgebildet.

Trotz des Amtsbegriffes blieb lange Zeit wie das Priesterrecht aller Christen, so die Selbstverwaltung der Gemeinde unangetastet. Die allen Christen zugestandene, in der Ausübung nur vom Charisma abhängige Lehrfreiheit[1] blieb bis ins 5. Jahrh. — Die Taufe, auch von einem Laien vollzogen (jedoch von einem Weibe erst seit Urban II. [1088 bis 1099]), hat noch heute selbst in der römischen Kirche Gültigkeit. — Das hl. Abendmahl wurde zur Zeit des Ignatius von Laien ohne Beisein von Klerikern gefeiert, getadelt nur wegen Verletzung der Einheit der Kirche. Die Absolution durch einen Laien war bis Thomas vAqu. vollgültig.

Parallel damit die Selbstverwaltung der Gemeinde in der Wahl der Kleriker. Das ganze Volk wählt die Kleriker (verschieden: nur die Bischöfe, die Bischöfe und Priester, auch die Diakonen u. s. w.); die Väter von Nicaea (325) sahen die Volkswahl als Bedingung kanonischer Wahl an[2], und Ambrosius redet seine Gemeinde, die ihn erwählt hat, mit den Worten an: *Vos mihi estis parentes, qui sacerdotium detulistis, vos, inquam, filii et parentes, filii singuli, universi parentes*[3]. Justinian I. schliesst das niedere Volk gänzlich aus, nachdem parallel mit der Beschränkung der

[1] Act 8 4 11 19—21 13 1 I Kor 14 Jak 3 1; Clem. Rom. II ep. ad. Cor.; Origenes bei Euseb. h. e. 6 19; Const. ap. 8 31.

[2] Mansi 2 911; Can. 4 widerspricht dem nicht.

[3] Ambrosius Comment. in Luc. 8 cap. 73.

Volksrechte bei politischen Wahlen allmählich die Beteiligung des Volkes zurückgedrängt war. Doch wurden in Deutschland bis ins 12. Jahrh. die Bischöfe von Klerus und Volk gewählt. Bis Cyprian hatte das Volk auch das Recht, unwürdige Kleriker abzusetzen.

Bei keiner Amtsübertragung fehlte das Gebet, die Handauflegung tritt nur als Begleiterin des Gebetes auf. Eigentümlich, dass bis ins 5. Jahrh.[1] die Bischöfe ohne Handauflegung geweiht zu sein scheinen; die Presbyter und Diakonen (im Morgenland auch die Subdiakonen, die Diakonissen und die Anagnosten [Lektoren]) durch Handauflegung des Bischofs. Die Handauflegung (ἐπίθεσία τῶν χειρῶν, manuum oder manus impositio) hat eine doppelte Bedeutung: 1. als symbolisches Zeichen der Fürbitte (nach Analogie des Segnens und Fluchens im AT)[2]; 2. als Gestus der Aneignung an den (oder die Gemeinschaft der) Handauflegenden (nach Analogie des Opferns [?] und der jüdischen Promotionen)[3]. Daher Handauflegung beim ersten Beginn des Katechumenats, bei der Rekonziliation, beim Heilverfahren gegen die Energumenen; weil die Kirche die Stätte des hl. Geistes ist, so bedeutete die Handauflegung bei der confirmatio (Anfänge Act 8 17 19 6) anteilgeben an dem hl. Geist der Kirche. Seit Ende des 4. Jahrh. wird, weil das Amt der Inhaber des Amtsgeistes sei, die Handauflegung bei der Ordination das Mittel des Empfangs des hl. Amtsgeistes. Der Gedanke ist ursprünglich stadtrömisch; am Anfang des 4. Jahrh. tritt er einsam auf in Pseudo-Cyprian, De aleatoribus 3: *quoniam episcopi idem spiritum sanctum per impositionem manus excepimus.* Augustin, De bapt. 3 16 sagt noch: *Spiritus Sanctus per manus impositionem dari dicitur.*

Nach mancherlei Schwankungen setzte das Conc. Nic. (325) c. 4 fest, dass wenigstens drei Bischöfe nicht ohne Beteiligung des Metropoliten die Ordination eines Bischofs zu vollziehen haben; seit Ende des 4. Jahrh. besteht der jetzige Brauch, dass der Priester vom Bischof unter Assistenz anderer Priester ordiniert wird, dass der Ort der Handlung die Kirche, der

[1] Ausser in der Stadt Rom, vgl. PsCyprian, De aleatoribus 3.

[2] Vgl. Augustin, De bapt. c. Donat. 3 16: Quid aliud est manuum impositio, quam oratio super hominem?

[3] Vgl. ThKliefoth, Liturg. Abhandlungen 2 77 f.

Tag der Sonntag ist. Ein Protokoll wurde aufgenommen, und literae enthronisticae zeigen die Wahl bezw. Einsetzung der Bischöfe den Genossen an.

§ 18. Fortsetzung. In der römisch-katholischen Kirche. (*L. § 41.*)

Die Siebenzahl der Sakramente setzte erst Petrus Lombardus († 1160) fest, während Thomas v Aqu. sie dauernd begründete; die Lehre von den Sakramenten definierte das Conc. Florentinum 1439, während das Conc. Tridentinum sie dauernd der römischen Kirche übergab (baptismus, confirmatio, eucharistia, poenitentia, extrema unctio, ordo, matrimonium, Sess. 7). Alle sind von Jesus Christus eingesetzt, alle sind solche Handlungen, wodurch *omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur*, alle sind ad salutem necessaria, licet omnia singulis necessaria non sint (can. 4) und bewirken ex opere operato Empfang der Gnade (c. 8). Das 1., 2. und 6. Sakrament verleihen einen character indelebilis und können nicht wiederholt werden. Der character indelebilis des ordo besteht (Sess. 23 can. 1) in der potestas des Messopfers und der Beichte. *Sacerdotes vocari a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur* (Cat. Rom. II 7 3). Nur der Bischof kann weihen (Conc. Trid. Sess. 23 c. 8), *unusquisque autem a proprio episcopo ordinetur*. Die Funktionen des Priesteramtes und der Ritus der Weihe sind Cat. Rom. II 7 24 beschrieben.

Bedingung der Ordination ist Taufe und männliches Geschlecht, durch das Sakrament der Busse herstellbare Unsträflichkeit des Wandels, hinreichendes Alter (25 Jahre), eheliche Geburt, genügendes Wissen, Gesundheit des Körpers, des Geistes, des Willens, des Glaubens. Seit dem 12. Jahrh. heissen die Mängel irregularitates ex defectu und ex delicto. Jeder Ordinand muss einen titulus haben (clericus intitulatus). Schon das Conc. Chalced. (451) c. 6 verwarf die „absolute“ (ἀπολελυμένως) erteilte Ordination. Der Titulus war zuerst ein festes Amt, nach und nach wird er zum standesmässigen Auskommen (titulus beneficii, patrimonii, pensionis); so auch Conc. Trid. Sess. 21 c. 2. Im Mittelalter waren die clerici vagantes eine Plage, auch noch heute besonders in Italien.

§ 19. Fortsetzung. In der evangelischen Kirche des 16. Jahrh.

(*L. § 42—45.*)

Das Pfarramt ist im Gegensatz zu Rom vor allem das Predigtamt[1]. Die absolute Ordination Roms wird verworfen, das geistliche Amt ist nur für die Gemeinde da; der Amtsträger wird Laie, sobald er das Gemeindeamt nicht mehr inne hat[2].

Bis 1535 besteht nach Luther die Ordination in der Prüfung, der electio oder vocatio seitens der Gemeinde (bezw. des Patrons), der confirmatio et commendatio vor der Gemeinde mit Handauflegung seitens derer, *qui potiores inter vos fuerint*[3], und der kirchlichen Fürbitte für den Gewählten[4]. Die vocatio ist die Hauptsache, berufen ist senden, ist ordinieren[5]. Die Handauflegung ist für Luther die Zueignung an die Gemeinde und der Gestus der Fürbitte, wie in der alten Kirche[6]; die confirmatio et commendatio mit Handauflegung durch die Wähler, später benachbarte Pfarrer, ist unsere heutige Introduktion. Aber schon in der Hamburger KO 1529 sind die ordinati nicht sowohl die vocati, als die confirmati et commendati, ähnlich Lübecker KO 1531. Völlig trennt die Pommerische KO 1535 die confirmatio von der commendatio: diese allein ist hinfort die Introduktion und geschieht dadurch, dass dem Gewählten durch die andern Prädikanten und etliche von der Gemeinde und den Aeltesten die Hände aufgelegt werden (Symbol der Aneignung), während die vorhergehende confirmatio durch den Bischof an seinem Wohnort auf grund der geschehenen Prüfung vorgenommen wird. Seit dieser Zeit (1535) ist die confirmatio ein kirchenregimentlicher Akt und zur eigentlichen Ordination geworden. Bis dahin war alles der

---

[1] Luther, Tischreden, 60 223; Winkelmesse und Pfaffenweihe 31 360. De captiv. Babyl. V. 108 f. Ordinationsformular von 1539 bei Grietschel 12 f.

[2] Luther, Winkelmesse und Pfaffenweihe 31 307—377. De captiv. Babyl. V 110.

[3] Luther, De instit. min. eccl. (1523) VI 530.

[4] Luther, De captiv. Babyl. V 106 109; Winkelmesse und Pfaffenweihe 31 356 f.

[5] Luther, Winkelmesse und Pfaffenweihe 31 338 f.

[6] Luther, Hauspostille 6 8.

Lokalgemeinde überlassen gewesen und wiederholte sich bei jedem Stellenwechsel; nur die Prüfung war von 1528 bis 1533 den Superintendenten übertragen. Luther führt wie die Pommerische KO die kirchenregimentliche Ordination (Konfirmation) in der kirchlichen Metropole ein[1], später, schreibt er, könne sie ja vor der Lokalgemeinde stattfinden (wie heute z. B. im Königreich Sachsen geschieht). Seit 1537 kommt diese Ordination in Wittenberg in Fluss, obgleich Bugenhagen trotz seiner Anordnung in Pommern Vorliebe für die Ordination vor der Lokalgemeinde behält.

So ist die Ordination seit 1535 die kirchenregimentliche confirmatio vocationis und damit die Uebertragung des Rechts, namens der Kirche (Gemeinde) das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten. Uebrigens war die kirchenregimentliche Ordination zu Anfang des 17. Jahrh. erst „an etlichen Orten" üblich.

Seit 1527 wurden die Kandidaten examiniert, seit 1531 (in Goslar zuerst) allgemein auf „das Evangelium von Christo Jesu" verpflichtet, seit 1533 in Wittenberg, wo jährlich etwa 100 Kandidaten ordiniert wurden, auf das Symb. Apost., Nic. und Athanas., sowie auf die Conf. Aug.[2]. Eine eigentliche Examensordnung, in welcher auf theologische Bildung Nachdruck gelegt wurde, verfasste Melanthon 1552[3]. Das Examen hielten die Ordinierenden, nicht das Konsistorium ab.

§ 20. Fortsetzung. In der heutigen evangelischen Kirche.

(L. § 46.)

1. Die Vokation. a) Der göttlichen vocatio interna (nicht enthusiastisch) darf der zum geistlichen Amte sich Bereitende gewiss sein, wenn er 1. die notwendigen Gaben (zur Lehre und freien Rede) und die Fähigkeit hat, die notwendigen Kenntnisse sich zu erwerben; 2. den Glauben der Kirche, der er zu dienen begehrt, teilt; 3. den Willen hat, den In-

[1] DeWette 4 656 — 15. Dez. 1535. Nach GBuchwald (StKr 1896 S. 151 f.) ist diese erste Ordination am 20. Oktober 1535 vollzogen worden.

[2] Melanthon, De calumnia Osiandri (Corp. Ref. 12 6).

[3] Meckl. KO (Corp. Ref. 23 1 f.; doch vgl. schon 1541: Corp. Ref. 4 689).

tentionen der Kirche gemäss sein Amt zu führen; b) die vocatio externa durch die Gemeinde oder den Patron, in beiden Fällen unter Bestätigung des Kirchenregiments, oder direkt durch das Kirchenregiment, hat zur Voraussetzung: 1. die Unbeflecktheit des Rufes[1], wozu jedoch nicht notwendig die eheliche Geburt gehört; 2. das gehörige Lebensalter (25 bezw. 21 Jahre); 3. leibliche und geistige Gesundheit; 4. das Indigenat (so meistens); 5. die Unentgeltlichkeit der Verleihung; 6. die wissenschaftliche Vorbildung, die meistens durch zwei Prüfungen (pro candidatura [pro licentia concionandi] und pro ministerio [pro munere oder examen decretorium]) erkannt wird; 7. das Bekenntnis zum Glauben der Kirche. Das Vorhandensein dieser Voraussetzungen wird anerkannt in der

2. Ordination. Diese ist a) Sache des (provinzialen) Kirchenregiments, findet jedoch nur bei erstmaliger Uebertragung des Amtes statt (anders bis 1842 in Bremen-Verden.) Es liegt dieser Bestimmung die Idee der Aufnahme in den „kirchlichen Lehrstand" der allgemeinen evangelischen Kirche zu grunde; b) sie verleiht nicht einen character indelebilis. Eine absolute Ordination (mit Ausnahme von Missionaren) ist innerhalb des deutschen Kirchengebiets nicht statthaft; das schliesst die Pflicht des Kirchenregiments ein, dafür zu sorgen, dass ordinierte Hilfsprediger nie ohne Stellung sind. In der ausserdeutschen reformierten Kirche strenger Observanz ist jedoch die Ordination (mit oder ohne Handauflegung) der gewöhnliche Schluss des letzten Examens, also absolut, damit Aufnahme des Kandidaten in den Stand der ministri verbi divini. Der Ordinierte wird „Laie" (z. B. für Synodalwahlen), sobald seine Amtstätigkeit an der Gemeinde aufhört. Gleichwohl findet inkonsequenter Weise eine Reordination nur bei denen statt, welche, sei es freiwillig mit ausdrücklicher Erklärung, sei es zur Strafe, aus dem „geistlichen Stand" ausgeschieden sind und nun rehabilitiert werden. Die Ordination besteht a) aus der confirmatio seitens des Kirchenregiments. Diese enthält die Verpflichtung des Kandidaten auf die Bekenntnisschriften der Kirche und zu würdiger Amtsführung[2]. b) Der zweite Akt der Ordination besteht aus Gebet und Handauflegung namens des Kirchenregiments mit Fürbitte der

[1] I Tim 3 2—13 Tit. 1 7—9; Can. Hippolyti; Const. ap. u. v. a.
[2] Vgl. §§ 14. 15.

versammelten Gemeinde, oft mit folgender gemeinsamer Abendmahlsfeier.

Obgleich Luther bisweilen von dem sacramentum ordinis im weiteren Sinne spricht[1] und Calvin sich mit der Bezeichnung der impositio manuum als Sakrament einverstanden erklärt[2], so verstehen doch beide und ihnen nach die evangelische Kirche unter der Handauflegung dasselbe, was die voraugustinische Kirche darunter verstand, nämlich 1. den symbolischen Akt der Aneignung des Ordinanden an den Lehrkörper der Kirche, 2. das Symbol der Fürbitte. Durch die erstgenannte Bedeutung hat die Handauflegung bei der Ordination den Effekt der Uebertragung des Amts und seiner Autorität; durch die zweitgenannte Bedeutung den Effekt des Gebets überhaupt, der Fürbitte insonderheit, unter denselben Bedingungen, an die aller Gebetseffekt gebunden ist.

Zweites Kapitel.

Die übrigen Aemter.

§ 21. Die Notwendigkeit kirchlicher Aemter (*L. § 47.*) neben dem geistlichen Amt ergibt sich: 1. daraus, dass die Funktionen des geistlichen Amtes als solchen auf die Verwaltung des Wortes Gottes und der Sakramente namens der Kirche (Gemeinde) beschränkt sind. Die Funktionen der Administration und der Jurisdiktion, worüber die Lehre vom Kirchenregiment des näheren handeln wird, sowohl für die Einzelgemeinde als für die Kollektivgemeinde (Provinzialkirche, Landeskirche) erfordern Aemter, welche ebenso wie das geistliche Amt namens der Gemeinde (Kirche) fungieren mit demselben Zweck der Erbauung der Gemeinde (Kirche). Um dieses Zwecks willen werden die Aemter der Einzelgemeinde der Leitung des geistlichen Amts zu untergeben sein. 2. daraus, dass der Möglichkeit, dem geistlichen Amt in der Einzelgemeinde auch alle ausserhalb seines Berufs liegenden Aemter zu übertragen, die Tatsache der Charismen entgegensteht, welche Wort und Geist Christi in der Gemeinde erweckt, und welche der Natur der Sache nach für die Gemeinde gegeben,

[1] Luther, De captiv. Babyl. V 106 109; vgl. Winkelmesse und Pfaffenweihe 31 356 359.

[2] Calvin, Instit. chr. rel. (1559) IV 19 § 31 (Corp. Ref. 30 1088).

darum auch zu verwerten sind. Die Charismen sind weder *peculiaria privilegia ecclesiae apostolicae et primitivae* (so die traditionelle Auffassung seit Thomas v Aq u.), noch wunderwirkende Kräfte; die wunderbar wirkenden Charismen werden I Kor 12 und Rm 12 5 f. durch eine Reihe andrer ergänzt, ohne dass Vollständigkeit beabsichtigt wäre. Der Ausgangspunkt ist Rm 12 5 4 6 I Kor 12 7 (πρὸς τὸ συμφέρον). Es sind Erweise des innerhalb der Kirche erzeugten neuen Lebens, Gaben und Kräfte, teils neu entstanden, teils geheiligte Naturgaben. Das Kriterium ihres Werts ist πρὸς τὸ συμφέρον, was aber nicht aus angeblichem Vorhandensein von Charismen, sondern aus dem richtig erkannten Bedürfnis der Gemeinde zu konstatieren ist. Nicht ist aus dem (angeblichen) Vorhandensein von Charismen auf vorhandenes Bedürfnis zu schliessen, sondern aus dem Bedürfnis auf vorhandene Charismen. Daher muss in der Kirche die Tendenz walten, für die Befriedigung vorhandener, sei es dauernder, sei es vorübergehender, Gemeindebedürfnisse möglichst viele Gemeindeglieder heranzuziehen. In den neueren Presbyterial- und Synodal-Ordnungen sind die Korporationen der Presbyterien (Gemeindekirchenräte) und Repräsentationen (Gemeindevertretungen) überall entstanden; in den durchgeführten Seelsorgegemeinden werden im Anschluss an diese verfassungsmässigen Organe zahlreiche andere Aemter vom Bedürfnis der Gemeinde aus sich ergeben. Um der Ordnung und der einheitlichen Erbauung der Gemeinde willen ist es wesentlich, dass auch diese Aemter dem geistlichen Amt untergeordnet sind.

§ 22. Die Qualifikation der Amtsträger. (*L. § 48.*)

Die Forderung einer bestimmten religiösen und sittlichen Qualität ergibt sich teils aus dem Ursprung der Aemter, teils aus dem Zweck, unter Leitung des geistlichen Amts die Gemeinde zu erbauen (so auch die Bestimmungen der Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung für die sechs älteren östlichen Provinzen vom 10. Sept. 1873). Die Schwierigkeit liegt in der kirchenordnungsmässigen Fixierung der Kriterien, da der religiöse und sittliche Wert der Gemeindeglieder sich nicht deckt mit ihrer kirchlichen Erscheinung. Für die bestehenden Aemter in den Presbyterien und Repräsentationen gibt es positive und negative Kriterien; positive, die

aussagen, was den Zuwählenden des Amtes würdig macht (in der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835 §§ 10 und 22), negative, die aussagen, was den Zuwählenden vom Amte ausschliesst (in der K.-Gem. und Syn.-O. f. d. ält. sechs Prov. Preussens vom 10. Sept. 1873 § 35, vgl. auch Presbyterial- u. Syn.-O. für den Kons.-Bez. Cassel vom 16. Dezbr. 1885 §§ 26. 27). Jene fordert für die Wahl in das s. g. grosse Presbyterium ehrbaren Lebenswandel [unbescholtenen Ruf] und fleissige Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst und hl. Abendmahl; diese fordert, dass die Zuwählenden nicht durch beharrliche Fernhaltung vom öffentlichen Gottesdienst und den (sic!) Sakramenten ihre kirchliche Gemeinschaft zu betätigen aufgehört haben; doch ergänzt sie diese negativen Bestimmungen § 38 Al. 3 durch positive, die jedoch dem Gewissen der Wählenden dargeboten werden. Jene Bestimmungen sind aus reformiertem Gegensatz zu Rom und den Sekten zu erklären, verlocken aber zu unevangelischem Richten und Beobachten, ohne doch die kirchliche Qualität sichern zu können; diese sind weitherziger und verzichten auf kirchenordnungsmässig festzustellende Qualität, indem sie dem Gewissen der Wählenden die Entscheidung überlassen, ob diese Qualität vorhanden sei. Die rheinisch-westfälischen Bestimmungen haben in den neueren Kirchenordnungen eine Nachfolge nicht gefunden.

§ 23. Der Inhalt der Aemter. (*L. § 49.*)

Calvin und seine Nachfolger glaubten, kraft göttlicher Autorität der hl. Schrift Inhalt und Zahl der Aemter für alle Zeit festlegen zu können. Allein 1. ist es nicht evangelisch, sondern römisch, eine bestimmte Verfassungsform als göttlich geboten anzusehen; 2. sind Calvin und seine Nachfolger uneins in der Bestimmung der Zahl und des Inhalts der Aemter; Calvin, Instit. IV 3 §§ 4—8, c. 11; Conf. Gallic. 29; Belg. 30; Hessische KO 1566: drei *ministeria*: *verbi (pastores), disciplinae (presbyteri sive seniores), caritatis (diaconi)*, alle unter dem Pastor als geborenem Praeses Presbyterii. — In Calvins Ordonnances ecclésiastiques 1541 vier Aemter: *pasteurs, docteurs, anciens, diacres.* — a Lasco ein Amt: Aelteste, aber unterschieden in solche, die arbeiten am Wort und an der Lehre, und die Zucht üben; ausserdem Superin-

tendenten (Episkopen). — Der Weseler Konvent 1568 wie die Ordonnances, doch werden prophetae (Laien) an die Stelle der docteurs gesetzt; 3. wirkt die angebliche göttliche feste Ordnung hemmend bei wechselndem Bedürfnis der Gemeinde. Trotz des Vorgangs Calvins ist die Einrichtnng von Presbyterien und Synoden nicht spezifisch reformiert, sondern aus dem geläuterten Kirchenbegriff und den praktischen Bedürfnissen entstanden; nicht im Gegensatz zum geistlichen Amt, denn sie repräsentieren Pflichten, nicht Rechte der Gemeinde; nicht zum Gehilfendienst für das geistliche Amt, als ob dies eigentlich alles allein tun müsste, sondern damit durch den Dienst der in ihnen tätigen Gemeinde die Erbauung der Gemeinde, die das geistliche Amt betreibt, gefördert werde.

Ob neben diesen auch andere ständige Aemter, neben den ständigen unständige zu stiften sind, hängt lediglich von den Bedürfnissen und den vorhandenen Kräften ab. Grundsatz ist, dass der Kirche (Gemeinde) unter Voraussetzung der Bedürfnisse und Kräfte keine Schranke hinsichtlich Zahl und Inhalt der zu stiftenden Aemter gegeben ist. Grundsätzlich ist auch nichts gegen die Anstellung s. g. Laienprediger neben dem geistlichen Amt einzuwenden; geschichtlich steht fest, dass die Kirche der ersten 5 Jahrh. an der Laienpredigt (auch ohne kirchliche Berufung) keinen Anstoss nahm, dass die ältere rheinische Kirche sie ausdrücklich eingeführt hat (Propheten). Aus praktischen Gründen wird nur zu fordern sein: 1. dass die Laienprediger (Evangelisten, Stadtmissionare) nach Berufung und im Dienst der Einzelgemeinde wirken; nur besondere Verhältnisse rechtfertigen Berufung von und Dienst an der Landeskirche, bezw. deren Behörden; 2. dass sie in jedem Fall dem geistlichen Amt, bezw. dem Presbyterium, der Einzelgemeinde untergeordnet sind und sich der Weisung dieser unbedingt zu fügen haben; 3. dass sie nur vorübergehende Aufträge auszurichten haben, nicht in ständigem Amt stehen.

II. Teil.

Die Lehre von der Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche oder die Lehre vom Kultus.

Erstes Buch.

Liturgik.

Literatur: Ausführlichste Verzeichnisse bei HAGENBACH-REISCHLE[12] S. 555 f. — Spezialwerke an den gehörigen Orten. Unter den umfassenden Werken besonders zu erwähnen: THKLIEFOTH, Liturgische Abhandlungen I[2] 1849, II 1856, III[1] 1856, IV[2] 1858, V[2], VI[2] 1859, VII[2], VIII[2] 1861. — HALT, Der christliche Kultus nach seinen verschiedenen Entwickelungsformen und seinen einzelnen Teilen historisch dargestellt[2]. 2 Bde. (1851) 1860. — HHERING, Handbuch zur Einführung in das liturgische Studium 1888. — GRIETSCHEL, Lehrbuch der Liturgik, I. Bd. 1899. —

§ 24. Name und Begriff der Disziplin. (*L. § 50. 51.*)

Λειτουργία ist verb. comp. aus λεῖτον (von λαός) und ἔργον: munus publicum; in Athen jedes unentgeltliche öffentliche Ehrenamt[1], in Aegypten der sakrale Dienst, besonders am Serapeum[2]. In LXX ist λειτουργία Uebersetzung von עֲבוֹדָה in der Bedeutung: levitischer Heiligtumsdienst, λειτουργός die Uebersetzung von מְשָׁרֵת Jos 1 1 I Sam 2 11 3 1 II Kön 6 15 und der Zebaoth Ps 103 21. Abgesehen von den dem AT entnommenen Bezeichnungen in Lc 1 23 Hbr 1 7 14 wird Christus als Hoherpriester λειτουργός genannt Hbr 8 2 6, Paulus nennt sich als Apostel so Rm 15 16; ferner ist der Gemeindekultus ein λειτουργεῖν Act 13 2, aber auch der der Gemeinde geleistete Dienst Phl 2 17 und die Liebeswerke der Christen unter einander Rm 15 27 II Kor 9 12 Phl 2 25 30; in Anlehnung an den klassischen Sprachgebrauch sind die obrigkeitlichen Personen λειτουργοὶ θεοῦ Rm 13 6. Der gemeinsame Begriff ist der aus religiösen Motiven oder zu religiösem Zweck, also der Herrschaft Gottes, geleistete Dienst.

Der kirchliche Sprachgebrauch knüpft an Act 13 2 an:

---

[1] Onus publicum in Apol. 12 De Missa §§ 78–83 (MÜLLER 266).

[2] ADEISSMANN, Bibelstudien (1895) S. 137.

λειτουργία ist Kultus der Christengemeinde. Der lateinische Ausdruck missa (nicht prtc. perf. pass. von mittere [missa est ecclesia], sondern Substantiv, dasselbe wie missio, dimissio, Entlassung) begegnet zuerst bei Ambrosius ep. ad Marcell. sor. [1]. Seit Scheidung des Gottesdienstes in missa catechumenorum und missa fidelium (3. Jahrh.) wird das Wort für die missa fidelium und deren Formeln gebraucht (die Feier, welche durch eine Entlassung eingeleitet und beendet wird), seit dem Verschwinden der Scheidung (6. Jahrh.) ist missa und λειτουργία der ganze öffentliche Gottesdienst, d. h. die Messe, zuerst mit Einschluss der Predigt.

Für den evangelischen Begriff der Liturgie zeigt Luther den Weg. Von römischer Tradition beeinflusst empfiehlt zwar Luther in der Formula Missae et communionis 1523 [2] die Predigt als nur den Ungläubigen geltend vor den Introitus zu stellen, und beschränkt demgemäss die „Messe" auf die Feier des hl. Mahls für die Gläubigen (Gottesdienst ohne Predigt). In der Deutschen Messe 1526 [3] aber ist die Predigt das Hauptstück des Gemeindegottesdienstes, und dieser ist die „Messe" (Gottesdienst ohne Abendmahl), während die Abendmahlsfeier dem Bedürfnis der einzelnen nach dem Gemeindegottesdienst überlassen ist (*„Vermahnung an die, so zum Sakrament gehen wollen"*). Ebenso schon in der „Ordnung des Gottesdienstes" 1523 [4]. Neben dem beweglichen Element der Predigt fordert Luther in jenen deutschen Schriften feste einheitliche Formen für den Gemeindegottesdienst und die sakramentlichen Handlungen, und diese Formen, nicht den ganzen Gemeindegottesdienst, hat der kirchliche Sprachgebrauch mit Liturgie bezeichnet im Gegensatz zur Predigt. Die Bedeutung derselben ist, dem in allen Gemeindegliedern als solchen Identischen einen Ausdruck zu geben, demnach sie zur Gemeinde Christi zu vereinigen, weil die liturgische Form der kirchlich anerkannte Ausdruck des kirchlichen Glaubens, bezw. der kirchlichen Anschauungen, ist und die Gemeinsamkeit des Gottesdienstes gewährleistet, ob sie nun im Dienst des Homiletischen steht (öffentlicher

[1] Ambrosius, Ep. 20 (ed. Maurin. [1755] 3 $_{901}$).
[2] Luther VII 1—20. [3] Luther 22 $_{227—244}$.
[4] Luther 22 $_{151—156}$.

Gemeindegottesdienst) oder selbständig auftritt (liturgische Handlungen). Somit ist Liturgik die Lehre von der Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche in den feststehenden Formen des Kultus.

Erster Abschnitt.

Allgemeiner Teil.

Erstes Kapitel.

Der Kultusraum.

Aus der sehr umfangreichen Literatur sind hervorzuheben: ASpringer, Die Baukunst des christlichen Mittelalters 1854. — FrKugler, Geschichte der Baukunst. 2. Bde. 1855—60. — Hotte, Geschichte der Baukunst[2] 1864. — WLübke, Geschichte der Architektur[3] 1865. — HHoltzinger, Handbuch der altchristlichen Architektur 1889. — Dehio und vBezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, historisch und systematisch dargestellt 1884 ff. — AEssenwein, Die Ausgänge der klassischen Baukunst (christlicher Kirchenbau) und die Fortsetzung der klassischen Baukunst im altrömischen Reich (byzantinische Baukunst) 1886.

A. Der Kultusraum als Ganzes.

§ 25. Vor Konstantin. Die Basilika. Der byzantinische Stil.

(*L. § 52—55.*)

1. Der Kultusraum bis Konstantin. Für die evangelische Wertung des Kultusraums ist massgebend Joh 4 21 bis 24 Act 17 24 25 I Kor 6 19 Eph 3 17. Demnach sind besondere Kultusräume nur ein Gebot der Zweckmässigkeit, und nur der Gebrauch macht den Raum heilig[1].

In der apostolischen Zeit sind Kultusräume die Lehrhallen des Tempels, die Synagogen (Act 14—19), Privathäuser (Act 2 46 20 9 Rm 16 5 I Kor 16 19); in diesen bot wahrscheinlich das atrium nebst dem tablinum (Sitz des Hausherrn an der hintern Seite, vor ihm der Hausaltar) geeignetsten Raum. Schon Tertullian und Dionysius Alex.[2] warnen vor religiöser Verehrung des Raumes. Hinsichtlich der Katakomben ist wohl nur sicher, dass bei Begräbnissen und An-

[1] Vgl. besonders Luther, Kirchenpostille 7 211, Auslegung über etliche Kapitel des andern Buches Mosi 35 129.

[2] Tertull., De idolol. 7. Adv. Marc. 3 21. Euseb. h. e. 7 11.

niversarien gottesdienstliche Feiern in kleinerem Kreise dort stattfanden. Die ältesten Zeugnisse für das Vorhandensein besonderer (kleiner) Kirchengebäude sind ClemensAlex. Strom. 7 5; Hippol. Fragm. ed. PdeLagarde p. 149 und Tertullian adv. Valentin. c. 3. Die Namen sind ἐκκλησία (bei Clem. Al. u. Hippolyt Canones), ecclesia (bei Tertull. u. Lactanz), domus Dei (Tert.), οἶκος τοῦ θεοῦ (Hippolyt u. Euseb. [schon gut heidnisch: Wohnung Christi]) dominicum und conventiculum (Cyprian), seit Ambrosius: templum, während noch Zeno (Mitte des 3. Jahrh.) das Wort templum nur für heidnische Kultusstätten verwenden will [1]. Die Bezeichnung basilica für das Kirchengebäude ist erst seit Konstantin [2] in Gebrauch.

2. Die altchristliche Basilika. Hinsichtlich des Ursprungs der Bezeichnung steht fest: a) dass bis ins 4. Jahrh. Kirchengebäude überhaupt (auch polygone Gebäude) so genannt wurden (basilica sc. porticus, Prachthalle; erst später gedeutet als Haus des Königs aller Könige), b) dass auch die Prunksäle reicher Leute den Namen basilica führten. Um das Jahr 300 hat das Wort die abgeschliffene Bedeutung von „Halle“ überhaupt. Zur Zeit Konstantins tritt die christliche Langhaus-Basilika bereits als eine vollständig fertige Bildung auf. Ueber den Ursprung der Gestalt sind die Fachleute sehr verschiedener Ansicht. Wahrscheinlich ist eine gradlinige Entwicklung von der ersten Versammlungsstätte der Christen in dem antiken Privathause zum oblongen Saal mit einer Apsis und von diesem zu den grossen Kirchengebäuden von Konstantins Zeiten an anzunehmen. Von dem unbedeckten mit einem κάνθαρος (Brunnen) versehenen πρόναος (im Orient: Ort der Exkommunizierten, προσκλαίοντες) gelangt man meistens in den νάρθηξ (als Standort für die Pönitenten und Katechumenen, denen in den orphischen Mysterien die ναρθηκοφόροι [Stabträger] im Gegensatz zu den τετελεσμένοι entsprechen). Es schliessen sich die (3 oder 5) Schiffe der turmlosen Kirche an. Der Chor (besonders seit Gregor I. für den Gesang der Priester) ist entweder im Mittelschiff, oder vor der Apsis; immer ist mit dem Chor der

[1] Zeno, Tractatus V 8 (MSL 11 308).
[2] Euseb. h. e. 10 4.

Ambon (bezw. zwei Ambone) verbunden für die Schriftlesung. Der Apsis liegt meistens ein Querschiff vor, dessen Flügel, Senatorium und Matronaeum, für vornehme Gemeindeglieder beiderlei Geschlechts und für Mönche und Nonnen bestimmt waren. Die Apsis und der damit verbundene Raum ist das sanctuarium (tribunal, βῆμα), durch Schranken (cancelli, κάγκελοι) von dem Kirchenraum getrennt, im sanctuarium der Altar über einem Märtyrergrab (Krypta), von einem Baldachin überdacht. An der hintern Wand der Apsis der θρόνος des Bischofs, an beiden Seiten Sitze für die Priester u. s. w. — Bis ins 5. Jahrh. sind die Eingänge der Kirche (nach der Zahl der Schiffe) im Osten, die Apsis im Westen; im Gebet wandte sich die Gemeinde nach Osten, so dass der betende Priester den Rücken der Gemeinde ansah [1]. Die Misslichkeit dieser Uebung gab Anlass zur Orientierung der Kirchengebäude, und das Dogma von der Gegenwart des Herrn im Sakrament des Altars verpflichtet den Priester, beim Gebet der Gemeinde den Rücken, der Hostie das Antlitz zuzuwenden. — Das Mittelschiff ragt über die durch Säulen von ihm getrennten Seitenschiffe hoch hervor; an dem Obergaden sind Fenster angebracht. Bilder, Mosaiken u. s. w. schmücken in reichster Weise die Wände des Obergadens, des Triumphbogens (zwischen Mittelschiff und Querschiff; die Seitenschiffe sind durch Mauern mit niedrigen Türen abgeschlossen) u.s.w. Das Mittelschiff schliesst mit zwei Säulen ab, die mit den Ecken der Apsis ein Rechteck, die sog. Vierung, bilden. Oefter finden sich auch Seitenapsiden und (im Orient) Emporen über den Seitenschiffen, wodurch eine Erhöhung dieser und die Anlage von Treppengehäusen am Eingang (cochlearia) erfordert werden. Die hauptsächlichen Basiliken in Rom sind die 5schiffige Paulskirche und die Laterankirche.

3. Der byzantinische Stil. Rund- und Polygonbauten nach profanen Vorbildern (Hauptsäle der römischen Thermenanlagen) treten zuerst als Grabkapellen und Baptisterien auf; doch schon zu Konstantins Zeit als grössere Kirchen (Sta Costanza in Rom, Sta Maria Rotonda in Nocera bei Neapel). Den Uebergang zum byzantinischen Stil bilden die Bauten in

[1] Const. ap. 2 57 (ed. DELAGARDE 87); WALSTRABO, De reb. eccl. 4; DURANDUS, Rationale V 2 § 57.

Ravenna, im 5. Jahrh. S. Giovanni in fonte, im 6. Jahrh. das Oktogon S. Vitale. Der christliche Kultus erheischte für den Altar einen Ausbau, woraus sich das griechische Kreuz im Grundriss entwickelte. Der Hauptbau und die Ausbauten wurden mit Kuppeln versehen, und aus den vielen Ausbauten trat die Apsis dezentralisierend hervor. Das prächtigste byzantinische Gebäude ist die Hagia Sophia des Justinian (532 bis 537) in Konstantinopel. Später mehren sich die Kuppeln und erhalten einen cylindrischen Unterbau (Trommel). Abart ist der russische Stil mit seiner tatarischen gewundenen Kuppelform und der Ueberladenheit an malerischem Schmuck (Wassili Blashenni in Moskau).

§ 26. Romanik. Gotik. Renaissance. Evangelischer Kirchenbaustil. (*L. § 56—58. 64.*)

1. Der romanische Stil ging (Mitte des 10. Jahrh.) aus der Langhaus-Basilika hervor und herrschte in Deutschland bis Mitte des 13. Jahrh. Chor und Apsis ist im romanischen Stil dasselbe. Die (2 oder auch 4) Seitenschiffe haben genau die halbe Breite des Mittelschiffs und sind durch Pfeiler (in älterer Zeit Säulen) von diesem getrennt. Die Vierung wird meistens zum Chor hinzugezogen, der sich wegen der ausgebildeten Krypta hoch erhebt und ein- bis dreimal so lang ist wie die Breite des Mittelschiffs. Die frühere flache Holzkonstruktion der Schiffe (romanische Basilika) wich im 11. Jahrh. dem Tonnengewölbe, dies dem Kreuzgewölbe auf quadratischer Grundlage, so dass die Seitenschiffe die doppelte Zahl an Gewölben aufweisen. Die zweifache Fensterreihe in den Seitenmauern und im Obergaden des Mittelschiffs, jene kleiner, diese grösser, ist durch einen Rundbogen über jedem Fenster abgeschlossen. An der Vorderseite ist das atrium der Basilika vielfach als Vorhalle (Paradies) in das Gebäude selbst verlegt, der kantharus ist zum Weihwasserbecken geworden. Alle romanischen Kirchen sind genau orientiert; nur doppelchörige Kirchen haben ihre Eingänge im Norden oder Süden. Eine Mehrzahl von Türmen ist an der Westfront, auf der Vierung, an den Ecken der Querschiffe und des Langhauses vorhanden. Das Hauptportal weit einsetzend ist gedrückt, darüber ist ein Bogenfeld, höher eine Rosette, üblich. Die Tonnengewölbe, weniger die meist massigen Kreuz-

gewölbe, geben einen gleichmässigen Seitenschub auf die Aussenmauern, daher die Tendenz nach Niedrigkeit der Mauern, besonders in ältern Bauten. Zu erwähnen die Dome zu Mainz, Speier, Naumburg, Bamberg u. a. Der spätromanische Stil (in Deutschland etwa 1175—1250) hat eine mehr vertikale Tendenz und gruppiert gerne Türme in malerischer Weise, lässt Rundbogen mit Spitzbogen wechseln, schliesst die in dreigliedrigen Gruppen geeinigten Fenster mit einem Kleeblattbogen u. s. w. Der Chor wird niedriger, weil die Krypta wegfällt, und schliesst oft mit halbem Achteck oder halbem Zehneck ab. Zu erwähnen die Kirche zu Gelnhausen, der Dom zu Limburg a. d. Lahn.

2. Der gotische Stil herrscht von etwa 1200 bis zum Eintritt der Renaissance (14.—16. Jahrh.). Der Name ist ein Spottname, den die Renaissance erfunden hat[1]), der Stil tritt zuerst im nordöstlichen Frankreich auf. Das Charakteristische ist der Spitzbogen als Grundgesetz der Gewölbekonstruktion; daraus folgt a) dass alle Bogen, gleichgültig auf welcher rechteckigen Grundlage, zu beliebiger Höhe geführt werden können, was dieselbe Zahl der Gewölbefelder für die Seitenschiffe wie für das Mittelschiff und eine beliebige Höhe und Breite derselben ermöglicht; b) dass der Druck vertikalisierend und nur durch die Gurtbogen ausgeübt wird, deren Stützpunkte allein zu tragen haben. Diese werden durch Pfeiler in den Mauern und durch Strebepfeiler gebildet. Die Wände zwischen den Pfeilern können durch grosse Fenster durchbrochen werden. Das hochragende Mittelschiff wird durch Strebebogen, die auf die Strebepfeiler münden, gestützt. Die Frühgotik hat stumpfe, die Hochgotik steile Spitzbogen, die Spätgotik führt die Seitenschiffe gern zu gleicher Höhe mit dem Mittelschiff hinauf (Hallenkirchen, zahlreich im Regierungsbezirk Cassel; die älteste aller Hallenkirchen, St. Elisabeth in Marburg, gehört der Frühgotik an). Die Apsis des Chors ist der 5- oder 7seitige Abschluss einer 8- oder 12eckigen Grundform; der Chor hat keine Krypta, oft aber Chorkapellen. Die Weite der gotischen Kirche ist viel geringer, die Höhe viel grösser als die

[1] Vasari, Vite dei pittori (1574): Die Kirchen des Mittelalters seien so barbarisch gebaut, als wenn die Goten, diese Feinde der Kultur, diese Barbaren, ihre Erbauer gewesen seien (JakBurckhardt, Gesch. der Renaissance[3] S. 30). —

der romanischen Kirche. Die Ornamentik beschränkt sich meist auf einfache Blattformen, an die Stelle der Wandmalerei ist die Glasmalerei der hohen Fenster getreten. Das Aeussere ist schlank, durch Fialen und Wimperge geziert; zwei pyramidale schönbehelmte Türme stehen vor den Seitenschiffen, zwischen ihnen das Portal schlank und weit. In Deutschland sind die Hauptwerke: die Liebfrauenkirche in Trier (1227 bis 1244), St. Elisabeth in Marburg (1235—1283), die Dome zu Köln (1248—1880) und Halberstadt, die Münster zu Freiburg, Strassburg, Ulm (der höchste Turm in Europa, 161 Meter, 1890 vollendet).

3. Der Renaissancestil ist negativ die Befreiung von der Gebundenheit an die Tradition, positiv zuerst das Zurückgehen auf die klassische Antike, später die Verbindung dieser mit nationalen Neubildungen. Die Florentiner Domkuppel von Brunellesco und St. Peter in Rom von Michelangelo sind die grossartigsten Bauten der Renaissance. Der Barockstil, welcher auch durch malerische Mittel zu wirken sucht, löste die Renaissance ab, jenen das Rococo, dieses der platte Kasernen- und Saalstil seit Anfang des 18. Jahrh. Seitdem das Auge für die Grossartigkeit der Basilika, des romanischen und gotischen Stils wieder geöffnet wurde, steht die Frage noch unbeantwortet, welcher Stil dem evangelischen Kultus angemessen sei. Die Eisenacher Kirchenkonferenz liess 1861 ein „Regulativ für evangelischen Kirchenbau“ ausgehen, das durch das Preussische Ministerial-Reskript vom 10. Juni 1862 und durch das Reskript des königlich Sächsischen Landes-Konsistoriums 1881 mit Modifikationen angenommen wurde; für den Zentralbau wird die achteckige Grundform, für den Langhausbau die Basilika, der romanische und der gotische Stil, bezw. als Grundriss das griechische und lateinische Kreuz, empfohlen. In den „Ratschlägen für den Bau evangelischer Kirchen“, welche die Eisenacher Konferenz 1896 und 1898 darbot, wurde das Regulativ unter Hervorhebung der Unerlässlichkeit eines abgesonderten grossen gewölbten Altarraums und des massiven Aufbaus des Altars, sowie unter der Gestattung, Beichtstühle im Chor aufzustellen, näher bestimmt. Im Gegensatz zu den Eisenacher Beschlüssen hob das Wiesbadener Programm 1891 (Prof. Otzen-Berlin) die Bestimmung der Kirche als Versammlungshaus

der Gemeinde hervor; die Einheit der Gemeinde verbiete Mehrheit der Schiffe, das Allgemeine Priestertum die Trennung von Schiff und Chor, während die evangelische Anschauung des Verhältnisses von Wort und Sakrament die Gleichwertigkeit der Kanzel und des Altars erheische. Jedenfalls verlangt der evangelische Kultus gute Akustik und Horastik; er verlangt, dass der Altar, die Stätte der Liturgie und des hl. Abendmahls, nicht abgesondert sei von der Versammlungsstätte der Gemeinde, sondern dass die Gemeinde um ihn und die Kanzel sich sammle. So werden kaum die Langhaus-Basiliken, die romanischen und die gotischen Kirchen dem evangelischen Geist entsprechen; ein Zentralbau mit der Grundform des griechischen Kreuzes, wie jüngst ihn FrSpitta[1] aufs neue empfohlen hat, scheint das Problem des evangelischen Gotteshauses am besten zu lösen, falls nicht der Gruppenbau des Gemeindehauses vorgezogen wird.

B. Das Kirchengebäude in seinen einzelnen Teilen und hl. Dingen.

§ 27. Wasserbecken. Kirchtürme und Kirchenglocken. Turmuhren und gottesdienstliche Stunden. Kanzel und Kirchenstühle. (*L. § 59—62.*)

1. Das Wasserbecken des atrium und der Vorhalle. Der symbolische Brauch des Waschens zum Behuf des Nahens zur Gottheit ist allgemein religiöser Natur[2]. Das Wasser im atrium der Basilika wurde nicht geweiht. Die zauberischen Kräfte, die seit Cyprian (ep. 70) dem durch Gebet geweihten Taufwasser zugeschrieben wurden, werden auf alles geweihte Wasser übertragen. Das Weihwasserbecken entsteht im 9. Jahrh., doch schon die Const. ap. reden von einer Wasserweihe zu bestimmten Zwecken. Die pseudisidorischen Dekretalen steigern die Kraft des Weihwassers, das vom Volk in Gefässen auch mit nach Hause genommen wird, ins Unermessliche. Thomas v Aquino spricht für die Kraft

[1] FrSpitta, Zur Reform des evangelischen Kultus 1891. — ESulze, Die evangelische Gemeinde (1891) S. 209—237.

[2] Für das A. T. vgl. EdRiehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums (1884) S. 1274 f. (besonders auch Ex. 30 17 f.); JBenzinger, Hebräische Archäologie (1894) S. 480, 487 f. — Auch Qorân Sure V 7 (Wasser oder Sand).

desselben ex opere operante, Duns Scotus ex op. operato; dieselbe Unterscheidung noch heute, doch ist das römische Ritual durchaus skotistisch[1] und ein wüster Aberglaube ist die Folge[2]. Ueber die Weihe des Taufwassers in den katholischen und auch in der lutherischen Kirche vgl. § 41.

2. Kirchtürme und Kirchenglocken. Zuerst der romanische Stil verbindet regelmässig Türme mit den Kirchengebäuden. Die mit dem Kirchengebäude verbundenen Türme haben sich aus den Treppengehäusen (cochlearia) der oft mit Emporen versehenen Basiliken entwickelt, die isoliert stehenden sind ursprünglich Warttürme. Zur Aufnahme der ältesten kleinen und leichten Glocken dienten meist s. g. Dachreiter (turricula); die spätern grossen Glocken wurden entweder in die Kirchtürme gehängt, oder fanden Unterkunft (so durchgehends in Italien) in isolierten Türmen. Die Gemeinde zum Gottesdienst zusammenzurufen, war in der alten Kirche die Aufgabe des πυλωρός, cursor, praeco. Später wurde, in den orientalischen Klöstern, die Trompete, der malleus nocturnus u. a. dazu verwendet. Wann die Glocke, die vergrösserte tintinnabula der Griechen, Römer, Hebräer (Ex 28 33—35), in Gebrauch kam, ist ungewiss. Dass Bischof Paulinus von Nōla in Campanien (353—431) — nŏla ist Schelle, aus aes campanum gefertigt —, oder dass Papst Sabinianus, der Nachfolger Gregors I, die Kirchenglocken eingeführt habe, ist grundlose Sage. Nach Kraus verwendete zuerst Benedict v Nursia die grössere Schelle zum Zusammenrufen seiner Mönche zum Gottesdienst, aus den Klöstern sei der Gebrauch der Glocken in die Kirchen übergegangen; nach Hotte[3] haben die irischen und britischen Missionare die Glocken nach Deutschland gebracht. Sicher ist (nach den Untersuchungen von Ed Wölfflin und Ad Jülicher), dass das Wort campana für Glocke (sonst signum) zuerst in dem Briefe des karthagischen Diakons Ferrandus an den Abt Eugippius im Neapolitanischen vom Jahr 535 vorkommt; in diesem Briefe ist auch von einer Glockeninschrift die Rede,

[1] Daniel, Codex liturgicus 1 385 f.

[2] HPfannenschmidt, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus 1869. — Esteitz, Art. Weihwasser in RE² 16 701—708. — FXKraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer (1884) 2 976 f.

[3] Hotte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie⁵ (1883) 1 352.

und der gottesdienstliche Gebrauch der Glocken wird beatissimorum consuetudo sanctissima monachorum genannt. Seit dem 8. Jahrh. kennt die römische Kirche die Glockenweihe (-taufe), seit dem 10. Jahrh. die Glockennamen und die Gebetsglocke, morgens, mittags und abends zur Erinnerung an die incarnatio, passio, resurrectio Domini; seit 1457 ist die Mittagsglocke auch zur Abwendung der Türkengefahr geläutet, die Abendglocke ruft zum Ave-Maria-Gebet. Mit allem Geläut ist in der römischen Kirche sehr viel Aberglauben verbunden. Bis ins 13. Jahrh. durften die Glocken nur von einem Priester im Chorrock geläutet werden, später wurde das Amt des Glöckners (campanarius) dem Ordo des Ostiarier übertragen. — Die russische Kirche hat eine grosse Vorliebe für Glockengeläut; die übrigen orientalischen Kirchen bedienen sich statt der Glocken des ἁγιοσίδηρον und des σήμαντρόν.

3. Turmuhren und gottesdienstliche Stunden. Mechanische Uhren mit Gewicht sollen von Gerbert (Papst Sylvester II. † 1003) erfunden sein; Schlaguhren werden zuerst in den um 1120 geschriebenen Usages de l'ordre de Citeaux erwähnt; seit dem 13. Jahrh. gibt es Turmuhren zur Angabe der Horen und zur Regelung des religiösen Lebens. Die geschichtliche Herkunft der gottesdienstlichen Stunden ist in der Synagoge zu suchen. Drei Gebetszeiten (Dan 6 10 13) sind in der Urgemeinde üblich Act 2 15 3 1 10 9 bis Tertullian[1]; dazu kommen der Anbruch und Schluss des Tages (6 Uhr), die Mitternacht[2], der Hahnenschrei[3], seit Athanasius[4] eine siebenmalige Gebetszeit. Benedict v Nursia (Regula c. 11) fügte das completorium (9 Uhr abends) hinzu, so dass acht Horen, mit der Zwischenzeit von je drei Stunden, gefeiert wurden. Chrodegang von Metz (ca. 762) schloss sich der Regel Benedicts an, die Synode von Aachen (817) führte sie für die fränkische Kirche ein, bis sie später in der ganzen römischen Kirche Aufnahme fand. Die vorgeschriebenen Gebete, Psal-

[1] Tertull., De orat. 25; De ieiunio 10.

[2] Im Abendland Tertull., Ad ux. 2 5. — Can. Hipp. 25 f. — Cyprian, De domin. orat. 34—36; vgl. Ps 119 62 Act 16 25.

[3] Um 3 Uhr morgens: im Orient Const. ap. 8 33, im Occident Can. Hippol. 21.

[4] Athanasius, De Virg. 12—20 mit Berufung auf Ps 119 164.

men und Kollekten, sind im römischen breviarium (seit Gregor I.) und dem griechischen ὡρολόγιον enthalten. Die lutherische Kirche hat anfangs die Mette und Vesper beibehalten [1], jedoch die matutina und prima auf 6 Uhr morgens, die tertia und sexta (Hauptpredigt) auf 9 Uhr (bezw. Mittagspredigt 12 Uhr), die nona und vesper (Nachmittagspredigt) auf 3 Uhr (bezw. Abendpredigt 6 Uhr) gelegt.

4. Kanzel und Kirchenstühle. Aus Neh 8_4 (מִגְדָּל) ist der Predigtstuhl in die christliche Kirche überkommen. In der Basilika war es der θρόνος des Bischofs oder ein Pult vor dem Altar (faldistorium), für den Presbyter der ambon oder die cancelli. Seit Augustin und Chrysostomus wurde es allgemeiner Gebrauch, stehend vom ambon oder den cancellis aus zu predigen; erst im 13. Jahrh. erhielten die Predigermönche an einem Pfeiler der Kirche eine „Kanzel". In der orientalischen Kirche predigt nur der Bischof, so hat auch nur die Bischofskirche eine Kanzel. — Kirchenstühle gibt's erst, seitdem der Prediger steht; wo nicht gepredigt wird (orientalische Kirche, romanische Länder), ist kein Kirchengestühl. Von der Synagoge her haben Männer und Frauen gesonderte Stände. Seit Einrichtung der Emporen haben im Abendland die Männer, im Morgenland die Frauen dort ihren Platz. In den evangelischen Kirchen ist der Raum allzu sehr durch Gestühl besetzt, Bequemlichkeit und Verletzung des kirchlichen Anstands, oft auch der Brüderlichkeit, ist die Folge.

§ 28. Der Altarraum. *(L. § 63.)*

Nicht der Abendmahlstisch (τράπεζα κυρίου I Kor 10_{21} vgl. Lc 22_{30}), sondern das Kreuz Christi wird im NT Altar (θυσιαστήριον Hbr 13_{10}) genannt; nicht bei Ignatius (θυσιαστήριον ad Eph V 2) [2], wohl aber bei Tertullian (z. B. De oratione 19: ara dei) und Cyprian (z. B. Ep. 1: altare et sacrificia) wird der NTliche Sprachgebrauch verlassen; altare und ara bürgern sich ein, als die oblationes der Gemeinde zur oblatio des Priesters geworden waren. Seit-

[1] Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung in der evangelisch-lutherischen Kirche 1856.

[2] Vgl. ThZahn zu der Stelle (in Patr. apost. opera edd. OdeGebhardt, AHarnack, ThZahn, II [1876]).

dem (5. Jahrh.) Märtyrergebeine (sepulcrum) unter dem Altar beigesetzt wurden, empfing dieser, bisher eine mensa portabilis, die Form eines (gemauerten) Grabhügels und die Bezeichnung confessio, memoria u. dergl. Ambrosius (ep. 22 ad Marcell. sor.) forderte, dass jede römische Kirche eine Reliquie habe [1]. Die reformierte Kirche kennt nur „Tisch des Herrn", die lutherische Kirche hat den Namen und die römische Form des „Altars" beibehalten [2]. Die Hessischen KO. kennen nur die Bezeichnung „Tisch des Herrn", mit Ausnahme der KO. 1574, die abwechselnd auch den Ausdruck „Altar" verwendet. — Das 4. Jahrh. kennt schon eine Gitterwand [3] und Vorhänge (daraus εἰκονόστασις der griechischen Kirche). In der römischen (seit dem 9. Jahrh.) und lutherischen Kirche wechseln die Farben der Altarbekleidung (liturgische Farben: weiss, schwarz, violett, rot, grün) gemäss den Kirchenzeiten. Ein Kreuz auf dem Altar erwähnt zuerst Sozomenus im 5. Jahrh. [4], ein Kruzifix kommt zuerst im 9. Jahrh. vor; die griechische Kirche legt auf den Altar ein einfaches Kreuz. Von Anfang an finden sich Lampen beim Gottesdienst (Abendversammlungen); seit Sylvester I. (314—335) Hängeleuchter (coronae, phari) über den Altären, auf denen Lampen oder Kerzen (cerei) ad signum laetitiae (Hier.) angezündet wurden; Standleuchter auf dem Altar mit Wachskerzen (Weihung an Mariä Lichtmess) sind erst gegen Ende des 12. Jahrh. nachweisbar. — Die lutherische Kirche zündet beim hl. Mahl zwei Kerzen an, mehrere sind in der römischen Kirche, am meisten in der griechischen üblich. Die reformierte Kirche kennt auf dem Abendmahlstisch weder Kreuz noch Leuchter.

In den orientalischen und römischen Kirchen ist das Sakramentshäuschen (tabernaculum) sehr wichtig: in demselben die pyxis (arca, columba seit dem 4. Jahrh.), welche die geweihte Hostie birgt. Die Gotik hat die Tabernakel in höchster Kunstleistung behandelt (Nürnberg, Ulm, Köln), sie wurden an die Wand oder einen Pfeiler verlegt; ebenso später die pyxis (Monstranz), die dann in verschliessbarem Gehäuse an die Altarwand zurückkehrte. Die orientalische Kirche ver-

[1] Daniel, Codex liturg. 1 356.
[2] Trotz Luther, Bekenntnis vom Abendmahl Christi (1528) 30 151 f.
[3] Euseb. h. e. 10 4. [4] Sozomenus hist. eccl. 2 3.

schwendet daran grosse Reichtümer. Ausser dem dem Schutzheiligen geweihten Haupt-(Fron-)Altar gibt es eine Menge von Nebenaltären seit Gregor I. infolge des grossen Ueberschusses der Märtyrer und Heiligen. Der vornehmste Nebenaltar in allen grösseren Kirchen ist der zwischen Chor und Schiff stehende Kreuzaltar (altare s. crucis oder laicorum), über dem oft ein grosses Kruzifix (weil unter dem Triumphbogen: crux triumphalis) aufgehängt ist. Die Verehrung der Reliquien beginnt schon früh [1], auch der Aberglaube und der Betrug [2], besonders seitdem das Conc. Nic. 787 dem Ambrosius beipflichtete und für jede Kirche den Besitz einer Reliquie vorschrieb; diese ist meist auf dem cornu epistolae (Kelchseite) des Altars eingelassen und mit einer Steinplatte verschlossen, bisweilen ist Asche eines Märtyrers oder Heiligen in einem Zipfel der Altardecke eingenäht. Das Conc. Trid. Sess. 25 fordert *veneratio et honor* für die Reliquien [3]. Die Weihgeschenke (ἐκτυπώματα) stehen mit den Reliquien in naher Verbindung.

Zweites Kapitel.
Die Kultuszeit.

§ 29. Der Sonntag. (*L. 65—67.*)

Aus der reichen Literatur besonders hervorzuheben: EWHengstenberg, Ueber den Tag des Herrn 1852. — GUhlhorn, Ueber die Sonntagsfrage in ihrer sozialen Bedeutung 1870. — EHaupt, Der Sonntag und die Bibel 1878. — OHenke, Der Sabbatismus. Eine judaistische Reliquie in der christlichen Kirche [3] 1892. — ThZahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1894 S. 196 f.).

Die Mondmonate und ihre Viertel sind der Ursprung der Woche bei den Babyloniern. Die Zeiteinteilung in Wochen zu je sieben Tagen (deren Namen nach den angeblichen sieben Planeten: Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn) war zur Zeit Christi bei den Griechen und Römern längst in Gebrauch. In Israel ist die Woche als Abbild des Schöp-

[1] In Mart. Polyc. 18 schreibt die Gemeinde zu Smyrna von den Gebeinen des Polycarp: τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρύσιον ὁστᾶ αὐτοῦ. [2] Augustin, De op. Mon 28.

[3] Die Unterscheidung des ThomasvAqu.: für die Reliquien Christi Cultus latriae (adoratio), für die anderen Reliquien Cultus duliae (veneratio) ist im Tridentinum und Cat. Rom. beseitigt.

fungswerkes gewertet, der Sabbath ein Jahwe gehöriges Eigentum. Ein Ruhetag nach sechs Tagen Arbeit ist göttliche Naturordnung, die keiner dem Nächsten verderben darf; die christliche Kirche hat die Liebespflicht, dafür einzutreten; diese und ihr eigenes Interesse gebieten, dass der Ruhetag mit ihrem Kultustag zusammenfällt, zumal da nur durch ihren Kultus der Ruhetag religiös und sittlich erfüllt werden kann.

Ist auch der Sonntag wie der Sabbath ein göttliches Gebot? Christus sagt Mc 2 27 28: der Sabbath sei ein Mittel zum Zweck des Menschen; der Heilszweck Jesu und der Lebenszweck seiner Gemeinde haben über die Sabbathordnung zu verfügen[1]. So stellt Christus seine Gemeinde dem Sabbath prinzipiell frei gegenüber; nur ihr Heilsbedürfnis entscheidet. Paulus tadelt die Judenchristen nicht, dass sie den Sabbath halten (Rm 14 5f.), wehrt ihnen aber, den Heidenchristen ein Gesetz daraus zu machen (Gal 4 9–11 Kol 2 16 17, vgl. auch Act 15), also: das Sabbathgebot ist ein Ceremonialgebot, wie Beschneidung etc. Die Heidenchristen wählen den Auferstehungstag des Herrn zum Versammlungstag der Gemeinde (Act 20 7 I Kor 16 1 f. Apk 1 10: ἡ κυριακὴ ἡμέρα)[2]. Nicht weil der Sonntag statt des Sabbaths Ruhetag war, wurde die Versammlung der Christen auf den Sonntag gelegt, sondern weil die Christengemeinde ihre Versammlungen auf den Sonntag legte, wurde der Sonntag Ruhetag. Der Sonntag ist der Herrntag (dies dominicus), der 1., 8. Tag, der Tag der Sonne (dies solis nur in den an Heiden gerichteten Schriften Tertullians; vgl. jedoch Justin, Apol. I 67), das wöchentliche Osterfest, der Tag der Freude (laetitiam curare, so Tertullian), an dem die Christen stehend beten[3] und das Mahl des Herrn feiern. Zu fasten ist verboten[4]. Die neutestamentliche Erfüllung des Sabbathgebots liegt darin, dass für die Christen jeder Tag ein Tag des Herrn ist im Feiern von bösen Werken (daher: feria), im Hoffen auf den ewigen Sabbath. Die Judenchristen feierten bis zum Jahre 70 den Sabbath,

[1] Vgl. BWeiss, Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen (1872) S. 104 f.

[2] Plinius ep. 10 96; Barn. ep. 15 9 u. a. St.

[3] Vgl. S. 76.

[4] Conc. Gangr. (343) c. 18. — Das s. g. 4. Conc. Carth. (398?) c. 64. — I. Conc. Bracar. (563) c. 4.

nicht den Sonntag, später Sabbath und Sonntag, was die orientalische Kirche mit dem Gebot, am Sabbath zu arbeiten, übernahm[1].

Im 4. Jahrh.[2] beginnen die kirchlichen Gesetze der Sonntagsfeier, doch zunächst ohne Beziehung auf den jüdischen Sabbath; das erste staatliche Gesetz zum Schutz christlicher Sonntagsfeier erliess Konstantin am 7. März 321. In der griechischen Kirche lehrt Eusebius von Emesa im 4. Jahrh.[3]: Christus selbst habe statt des Sabbaths den Sonntag zum Ruhen und zum Gottesdienst, insonderheit zur Feier des hl. Mahles, eingesetzt, während noch im 5. Jahrh. Hesychius von Jerusalem das Sabbathgebot aus dem Dekalog streichen will[4]. Im Abendland werden den zügellosen germanischen Völkern gegenüber die kirchlichen Gesetze immer härter, schon im 6. Jahrh. begegnet uns[5] der Satz: *die sancti doctores Ecclesiae hätten alle Gloria des Sabbaths auf den Sonntag übertragen und die Gesetze für den Sabbath gälten dem Sonntag.* Dies wird kirchliche Lehre; Thomas v Aquino überträgt das jüdische Sabbathgebot auf den Sonntag *non ex vi praecepti legis sed ex constitutione ecclesiae*, aber deshalb *ex divino iure;* die Kirche verbietet aber nur die opera servilia, nicht die liberalia et communia.

Die evangelische Kirche eignet sich die Anschauung der Apostel und der ältesten Kirche wieder an[6]. Besonders in den beiden Katechismen protestiert Luther gegen jede Verbindlichkeit des Sabbathgebots; der Sonntag sei kirchliche Ordnung, um Gottes Wort zu hören; die Sünde des Sonntags: Verachtung des göttlichen Wortes[7].

Ein Rückfall in judaicas opiniones findet gleichwohl schon frühzeitig statt; durch Einwirkung des Erasmus (Symbolum sive Catechismus 1533) trägt sie Melanthon (seit 1535) vor, und Erasmus Sarcerius polemisiert scharf gegen Conf.

---

[1] Conc. Laodic. (372) c. 29. [2] Conc. Eliber. (305) c. 21.

[3] Seine Rede verdeutscht von ThZahn a. a. O. 278 f.

[4] Hesychius, Comment. in Levit. lib. VII Cap. 26 (MSL 93 $_{1099}$ f.).

[5] PsAugustin hom. 261 De tempore.

[6] Conf. Aug. 28. — Luther, von 1516—1544. Abweichend jedoch Luther in Dessau 1532 (19 $_{296}$ f.).

[7] Ebenso Calvin, Inst. chr. rel. 1536: Corp. Ref. 29 $_{37}$; 1539—1554: 29 $_{401—406}$; 1559: 30 $_{291}$ f. Ebenso sämtliche reformierte Symbole, sämtliche lutherische KO des 16. Jahrh.

Aug. 28. Aehnliche Anschauungen finden wir bei Butzer, PtMartyr, Zanchius. Gellasius aber († 1564) und Beza (Nov. Test. 1598) lehren, der Sonntag sei vom hl. Geist durch die Apostel an Stelle des Sabbaths gesetzt und wahrhaft göttlicher Tradition. Die Puritaner bilden die Lehre aus[1], die s. g. Westminster-Konfession (1643—1648) macht die Lehre symbolisch. Von England dringt sie im 17. Jahrh. nach Holland und in die Form. Cons. Helv. 1675. Der puritanischen Lehre schliesst sich in Deutschland TheophilGrossgebauer (1661) und JKonrDannhauer, der Lehrer Speners, an; seit Ende des 17. Jahrh. wird sie von Staatsbehörden und lutherischen Theologen mit grossem Nachdruck vertreten, doch unter Protest von Männern wie ValLöscher und BCarpzov, Zinzendorf und vMosheim. Gleichwohl sank in Deutschland die Volkssitte, den Sonntag zu heiligen, vornehmlich im 19. Jahrh., mehr und mehr. Die Reaktion dagegen seit Mitte des Jahrhunderts geschah wiederum unter puritanischer Führung (Liebetrut). EWHengstenberg dagegen machte mit evangelischem Freimut den reformatorischen Standpunkt geltend. Heute streitet der Internationale Kongress für Beobachtung der Sonntagsruhe (Bulletin Dominical) für judaistische Strenge, während der Kongress für Innere Mission (1875), die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause, Schäfers Monatsschrift für Innere Mission und mit ihnen zahlreiche hervorragende Theologen die evangelische Freiheit wahren und aus dem Aufbau und der Reinigung der Kirche eine rechte Sonntagsheiligung erhoffen. Staatliche Gesetze[2] wehren dem Raube der Sonntagsruhe, und die evangelische Kirche macht mit neuer Kraft sich auf, mit dem Evangelium die Ruhe zur Heiligung zu erfüllen.

§ 30. Die Entstehung des Kirchenjahrs. (*L. § 68. 69.*)

Die Unterscheidung des bürgerlichen vom kirchlichen Jahr datiert erst aus dem Ende des 16. Jahrh. Der Name „Kirchenjahr" begegnet zuerst bei JohPomarius (Baumgarten) Grosse Postille Wittenberg 1590 und ValeriusHerberger (1562—1627) in „Epistolische Herzpostille". Wir verstehen

[1] Besonders JMilton, Dies dominica 1639.

[2] Novelle zur Preussischen Gewerbeordnung über die Sonntagsruhe vom 1. Juli 1892.

hier unter „Kirchenjahr“ den Cyklus kirchlicher Feste.

In der Woche werden ausser dem Sonntage die feria quarta (Beschluss des Hohenrats) und sexta (Tod Jesu) unter dem Namen dies stationum als Festtage gefeiert; im Orient (Didache) zuerst, seit Pastor Hermae, allgemein seit Tertullian, auch im Abendlande. Die Quatemberfasten[1], ursprünglich Erntedankfeste, verdrängen seit Leo I. (440—461) als vierteljährliche Passionswochen die Stationstage; durch das Konzil zu Mainz (813) werden sie in die fränkische, durch Urban II. (1088—1099) in die ganze römische Kirche eingeführt: Woche nach Invocavit, Pfingstwoche, dritte Woche des September, Woche nach dem dritten Advent. Die Quatemberfeier in der evangelischen Kirche (zuerst Braunschweiger KO 1528), der Katechismuserklärung gewidmet, ist fast ganz verschwunden. Das älteste Jahresfest ist Ostern (Pascha) I Kor 5 7 8; bald[2] kam Pfingsten hinzu. Beide Jahresfeste, ebenso das im 4. Jahrh. entstehende Weihnachts-(Epiphanien)Fest, waren lediglich Christusfeste; eine trinitarische Beziehung gab das Konzil von Kostnitz 1094 jedem derselben durch Festsetzung einer dreitägigen Feier. Ein Trinitatisfest wurde seit 700 (fränkische Kirche) in zahlreichen Diözesen, doch in verschiedener Jahreszeit und ohne Beziehung auf die drei Hauptfeste, gefeiert; noch Alexander III. (1159—1181) verbot die allgemeine Einführung[3]. Eine Verteilung der Personen der Trinität auf die Hauptfeste, zuerst (?) bei PAbälard (hist. calam. 1132), setzt sich nach und nach durch, bis Johann XXII. 1334 das Trinitatisfest als Zusammenfassung der Feste des Vaters (Weihnachten), des Sohnes (Ostern) und des hl. Geistes (Pfingsten) einsetzt und es auf die Pfingstoktave verlegt. Wie sehr allmählich selbst das Auferstehungsfest Christi sich durchsetzte, beweisen die Passahstreitigkeiten zwischen Polykarp von Smyrna und Anicet von Rom 155, zwischen Polykrates von Ephesus und Victor von Rom 196 (die Kleinasiaten feierten Passah als Herrenmahl am 14. Nisan). Geschlichtet wurde der Streit auf dem Konzil in Nicaea 325; das Auferstehungsfest wurde auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmond (22. März bis 25. April) fest-

[1] Vgl. HansAchelis, Art. Fasten in der Kirche in RE³ 5 770 f.
[2] Tertull., De idol. 14; De bapt. 19.
[3] Micrologus c. 60 (MSL 151 1020).

gesetzt, der Bischof von Alexandrien hatte jährlich um Epiphanien das Datum des Osterfestes zu bestimmen (liber paschalis, Osterprogramm); nach dem Osterdatum richtet sich die Zahl der Sonntage nach Epiph. (1 bis 6). Die altgallische Kirche feierte Ostern (und Jahresanfang) stets am 25. März, die spanische zwischen dem XI. Cal. April. und dem XI. Cal. Maji[1]. Erst im 9. Jahrh. wurde durch Leo III. der Beschluss von Nicaea allgemein durchgeführt.

Dem Osterfest wurde gegen Ende des 3. Jahrh. eine Fastenzeit von 40 Tagen — zuerst erwähnt bei Petrus von Alexandrien ca. 306 (περὶ μετανοίας c. 1) als Busszeit der Pönitenten — vorgelegt, im Abendland beginnend mit dem Sonntag Invocavit (Quadragesimae), später mit dem dies cinerum, im Morgenland eine Woche früher, weil auch am Sabbath nicht gefastet wird. Die Quinquagesimalzeit, eine Freudenzeit[2], wird durch das Fest der Himmelfahrt Christi — als kirchliche Vorschrift Const. ap. 5 19, als kirchliche Sitte von Augustin und Chrysostomus[3] zuerst erwähnt — geteilt in 40 Tage, parallel der Fastenzeit vor Ostern, und 10 Tage, parallel seit 1264 der Zeit zwischen Pfingsten und dem Fronleichnamsfest. Die Oktave der Pfingsten feiert seit dem 4. Jahrh. die orientalische Kirche als Allerheiligenfest.

Das Geburts- und Tauffest Christi (Epiphanien) feierten schon im ersten Drittel des 2. Jahrh. die gnostischen Sekten der Basilidianer und Valentinianer am 6. Jan.; als Taufest Christi wurde der Tag von dem Konzil zu Nicaea kirchlich rezipiert. Das Datum der Geburt Jesu wurde seit Clemens Alex. sehr verschieden bestimmt, bis Liberius von Rom im Jahre 353 es auf den 25. Dez. festsetzte und an Stelle des festum invicti solis (Mithras) als Weihnachtsfest einführte; bis 433 (Jerusalem) verbreitete sich das Fest in der ganzen Kirche. Im Morgenland wurde der 6. Jan. als Taufest Christi beibehalten; im Abendland wandelte es sich seit Augustin zum Fest der Heiden (hl. drei Könige Mt 2).

Die Adventszeit entstand aus der Ordnung des Per-

[1] Vgl. Martin v Bracara (Mitte des 6. Jahrh.), De correctione rusticorum ed. CPCaspari 1883.

[2] Zuerst bei Irenaeus, Fragm. graec. 7 (ed. Harvey 2 479).

[3] Augustin, Ep. 54 ad Januar. (MSL 33 200). — Chrysostomus, Hom. in ascensionem J. Chr. (ed. Montfaucon II 447).

petuus v Tours 480[1], dass die Gläubigen von Martini (11. Nov.) bis Weihnachten jede Woche dreimal fasten sollten; in Gallien war schon im 4. Jahrh. mit dem Weihnachtsfest eine Fastenzeit verbunden (Filastrius, Haer. 149 [121]). Der Advent erscheint Ende des 6. Jahrh. im Kirchenkalender, die Synode von Mâcon (581) spricht von einer Quadragesimalzeit (daher in den Ambrosianischen und Mozarabischen Offizien 6 Adventssonntage u. s. w.) Gregor I. gibt der Adventszeit ein Officium, im 11. Jahrh. wird sie auf 4 Sonntage eingeschränkt (beginnend zwischen dem 26. Nov. und 3. Dez., in der orientalischen Kirche seit dem 8. Jahrh. mit dem 14. Nov.). Der 1. Advent ist primi, die 3 andern sind secundi ordinis.

§ 31. Der Bestand des Kirchenjahrs. *(L. § 70—74.)*

1. Die vier Adventssonntage, quatuor Dominicae annunciationis, werden im 12. Jahrh. auf die drei „Zukünfte" Christi (in die Welt, zum Gericht, zur Auferstehung) und als Paraskeue der Weihnacht gedeutet, im 13. Jahrh. als adventus in carnem, in mentem, in morte, in maiestate, die fünf Sonntage des Sacram. Gregorianum bereits im 9. Jahrh. auf die fünf Weltalter. Der römischen Kirche ist die Adventszeit Halbfasten (liturgische Farbe: violett), der evangelischen die Zeit freudigen Erwartens (Johannes der Täufer: Herold Christi; Perikopen: Vollendung der Erlösung). In der römischen Kirche 6. Dez. Nicolaus von Myra, 8. Dez. immaculata conceptio B. Mariae V. (seit 1140 und 1854), 18. Dez. fest. exspectationis partus B. M. V (Rorate-Messen nach Jes 45 8).

2. Weihnacht. In der evangelischen Kirche wird an manchen Orten seit 1543 statt der Vigilie (6 Uhr) am 24. Dez. die Christmette (6 Uhr morgens) am 25. Dez. gefeiert, in der römischen die Vigilie am 24., drei Messen am 25. Dez. (Altar: weiss; Krippe seit dem 5. Jahrh.[2], bis 1739 auch in der evangelischen Kirche; Christbaum erst seit dem 18. Jahrh.). Vom 26.—28. Dez. drei Märtyrertage (seit Augustin). Im Gegensatz gegen die heidnischen Ausgelassenheiten an den Kal. Jan. wurde der 1. Jan. noch von Luther als fest. circumcisionis oder sanctissimi nominis Jesu (seit 2. Conc. Turon. 567) gewertet, doch schon die Nördlinger KO 1538 kennt den 1. Jan.

[1] Nach Gregory Tours (540—594), Hist. Franc. 10 31.

[2] Nebst dem Ochsen und dem Esel nach Jes 1 3 und Hab 3 2 (LXX).

als „Newen Jarstag“, auch Luther in Briefdatierungen (Enders 4 53). Der Jahresanfang war sehr verschieden; seit 152 a. Chr. der 1. Jan. im heidnisch-römischen Kalender, der 25. März in der alten Gallischen Kirche und in der Erzdiözese Köln, der 1. Sept. in Byzanz, der 25. Dez. besonders in Deutschland[1], bis sich, nachdem die päpstliche Kanzlei 1691 für den 1. Jan. sich entschieden hatte und das festum S. S. nominis Jesu auf den 2. Sonntag p. Epiph. verlegt wurde, der 1. Jan. allgemein durchsetzte. Mit dem Fest der hl. drei Könige (nach Beda: Melchior, Balthasar, Kaspar) wurde später auch die Hochzeit zu Cana (Bethphania) und die Speisung der 5000 (Phagiphania) verbunden. — Mariä Lichtmess am 2. Febr. ist eine Kombination der Kerzenweihe und des Festes purificationis Mariae. Diese pur. M. bezieht sich auf Lc 2 22—38 vgl. Lev 12 2—4; im Orient wurde es im 4. Jahrh. am 14. Febr. (40 Tage nach dem 6. Jan.) gefeiert, erst im 5. Jahrh. wurde es im Abendland mit der Kerzenweihe (dem wahrscheinlich von Liberius christianisierten amburbale oder amburbium) am 2. Febr. verbunden.

3. In die Osterzeit fällt das römische festum incarnationis, conceptionis Christi, annunciationis Mariae, seit dem 10. Conc. Tolet. (656) c. 1 (25. März)[2]. — Die Sonntage der Quadragesima, denen als Vorbereitung die drei Sonntage Septuagesimae (weil 70 Tage vor der Oktave der Ostern), Sexagesimae und Quinquagesimae (Estomihi) vorangehen, tragen mit den Sonntagen der Oster-Pfingstzeit individuelle Namen, welche dem ersten Wort des Psalmus in dem Introitus der Messe für den Tag entnommen sind: Estomihi Ps 31 3; Invocavit[3] Ps 91 15 (Itala); Reminiscere Ps 25 6; Oculi Ps 25 15; Laetare Jes 54 1 (nach einigen Cod. der Vlg.); Judica Ps 43 1; Quasimodogeniti I Pt 2 2 (aus Kombination der Vlg.: Sicut modo geniti und Hieron. in Jes 50 et 55: Quasi modo nati); Miser. Domini

[1] Daher stehen in vielen Kalendern bis ins 15. Jahrh. die Adventssonntage am Schluss des Jahres; der letzte Adventssonntag heisst Dominica ultima post Pentecosten, quae et praeparatoria dicitur. Daher auch die eschatologischen Perikopen.

[2] Fällt der 25. März in die Karwoche oder (wie 1894) auf den Ostersonntag, so wird das Fest auf den Montag nach Quasimodogeniti verlegt.

[3] Die alte Fasnacht (das Wort kommt von „Fasen“, irre umhersuchen, schwärmen, vgl. unser „faseln“), bevor der Dies cinerum (7. Jahrh.) fixiert war.

Ps 33 5; Jubilate Ps 66 1; Cantate Ps 98 1; Exaudi Ps 27 7. Eine Ausnahme macht Rogate; der Name bezeichnet seit dem 9. Jahrh. die Aufforderung, die an den drei Rogations-Tagen vor Himmelfahrt stattfindenden Bittgänge mitzufeiern; daher auch Dom. rogationum oder ante litanias. Die Perikopen der Quadragesima stehen nicht in Beziehung zu den Heilstatsachen der österlichen Zeit, sondern zum Proselytenkatechumenat (Oculi die Haupt-Exorcisation, Palmsonntag die traditio symboli). Die letzte Woche (hebdomas magna, crucis, luctuosa) ist in der römischen und orientalischen Kirche durch streng gebotenes Fasten ausgezeichnet. Der Palmsonntag, seit dem 4. Jahrh. im Orient, seit dem 7. Jahrh. im Occident so genannt, war der Tag [1] der traditio symboli bezw. auch der oratio dominica an die Kompetenten, im Mittelalter der Tag der Verkündigung der am Gründonnerstag stattfindenden Rekonziliationen (dominica indulgentiae). Der fünfte Tag der Woche wird seit Conc. Quinisextum (692) allgemein (früher schon lokal) gefeiert, seit 1200 Gründonnerstag, dies viridium (die rekonziliierten Pönitenten heissen virides, daher Antlasstag; daneben aber Verdammung der Ketzer: bulla in coena Domini, ersetzt seit 12. Okt. 1869 durch die Konstitution Pius IX. Apostol. Sedis moderationi convenit). Die ersten Spuren der Fusswaschung begegnen uns in Conc. Elib. (305) c. 48; eine Beziehung auf Joh 13 stellt erst das 17. Conc. Toletanum (694) her als Gebot für jeden Priester. In der orientalischen Kirche ist sie Sakrament, auch Bernhard v Clairvaux nennt sie so, ebenfalls die Mennoniten (seit 1660). Luther und die reformierte Kirche verwerfen die Feier. In der römischen Kirche findet die Exorcisation und Weihung des oleum catechumenorum et infirmorum, die Bereitung des chrisma, sowie die Präsanktifikation der Hostien für den Karfreitag statt.

Der Karfreitag (nicht von χάρις, charitas, carere, sondern vom got. cara = Sorge, ahd. chara = Klage, Reue) wird noch im 7. Jahrh. nur als feria sexta der Leidenswoche gefeiert, seit Const. ap. 5 18 strengster Fasttag. In der römischen Kirche ist alles schwarz bekleidet, nur die Priester kommunizieren. Den Gläubigen wird das Kruzifix zum Kusse (Adoration) dargereicht; gleichwohl gilt der Karfreitag (weil

[1] Conc. Agath. (506) c. 13.

Priestertag) für das katholische Volk nur als halber Feiertag. In der evangelischen Kirche ist er meistens Hauptkommuniontag.

Der Sonnabend vor Ostern (sabb. magnum) ist als letzter Fasttag der römischen und orientalischen Kirche mit weit höherer Feier als der Karfreitag ausgezeichnet. Die Ostervigilie (Tauffeier) wurde in der alten Kirche bis zum Morgen ausgedehnt, weil die Wiederkunft Christi erwartet wurde. Seit dem 7. Jahrh. kam die Vigilie in Wegfall. Dagegen wird noch heute in der römischen Kirche die Erzeugung des neuen Feuers vorgenommen und die bereits im 6. Jahrh. nachweisbare benedictio fontis (Taufwasser), ebenso die Weihung der mit 5 Löchern oder Zapfen (Wunden Christi) versehenen Osterkerzen. Der Name Ostern kommt her von dem Namen der altd. Göttin des Frühlingslichtes Ostarâ (sanskr. usch, lat. us [urere] = brennen); der Plural von der seit 813 viertägigen, seit 1094 dreitägigen Feier, ebenso bei Weihnachten und Pfingsten. Eine Reihe heidnischer Gebräuche ist in der christlichen Kirche konserviert (Feuer, Spiele, Eier), kirchlichen Ursprungs ist leider das Ostergelächter (risus paschalis).

Das Osterfest ist im Altertum das Fest der Wohltätigkeit; die Juden aber durften sich mehrere Tage nicht blicken lassen. Die Oktave des Festes war der weisse Sonntag der Neophyten, heute in der römischen Kirche der Tag der ersten Kommunion, in der evangelischen an manchen Orten (z. B. Hessen) der Konfirmationstag.

4. Die Quinquagesimalzeit wird in der römischen Kirche durch die rogationes an den drei ersten Tagen nach Dom. Rogate (litania minor, jüngere Lit.) und am Markustag (25. April, lit. maior, ältere Lit.) unterbrochen. Die lit. minor stammt von Mamertus von Vienne 477 und ist von Leo III. um 800 für die ganze Kirche rezipiert. Die Bittgänge sind Christianisierung der ambarvalia, die Gebete Nachbildungen der Gebete des heidnischen Pontifex. Die lit. maior ist Nachbildung der am VII. Kal. Maji gefeierten heidnischen robigalia der Stadt Rom [1]. Der Bittgang der Christen benutzte denselben Weg, wie einst der der heidnischen Römer; im 5. Jahrh. wurde die Feier allgemein, und Gregor I

[1] Vgl. Ovid, Fast. 4 907 f.

stellte sie einheitlich für die ganze Kirche fest.

5. Das Pfingstfest. Die römische Kirche feiert zehn Tage nach demselben das Fronleichnamsfest, fest. corporis Christi, durch angebliche Offenbarung an die Nonne Juliana in Lüttich entstanden, 1264 von Urban IV. als allgemeines Kirchenfest eingeführt, von Johann XXII. 1317 mit dem heutigen Ritus[1] versehen. Im Gegensatz zu diesem Fest beschlossen die Franziskaner 1263 zu Pisa, das fest. visitationis B. M. V. (Mariä Heimsuchung) als Ordensfest zu feiern; von Urban VI. 1389 wurde es zum Kirchenfest gemacht für den 2. Juli, als Fest der Einigkeit der Kirche. Seit dem 5. Jahrh. findet am 6. Aug. das festum transfigurationis statt. — Mariä Himmelfahrt wird am 15. Aug. seit dem Konzil von Mainz 813, das Geburtsfest der Maria am 8. Sept. seit 650 in der griechischen, seit dem Konzil von Lyon 1245 auch in der römischen Kirche (Hauptfest mit Oktave) gefeiert. Die evangelische Kirche hat die meisten Marien-, Apostel- und Märtyrertage mit ihren Legenden und selbsterwählten Gottesdiensten abgetan; aber im semestre ecclesiae, der festlosen Zeit, hat sie eine Reihe freier Feste zweiter Ordnung erzeugt.

Die Anschauung der Reformatoren steht dem Festcyklus sehr frei gegenüber. Luther gibt 1520 den Rat, alle Feste abzutun und nur den Sonntag zu behalten[2]. 1533 predigt er[3], die Christen können alle Feste an Einem Tag halten und feiern in ihrem täglichen Gebet; er betont 1539[4], dass wir doch alle Tage Ostern halten mit der Predigt und Glauben. Aber für das junge Volk, den gemeinen Mann und den Pöbel sei die Anordnung bestimmter Festtage notwendig, damit die „Geschichte“ im Gedächtnis bleibe und in der Predigt der Stoff gehörig verteilt und geordnet werde[5]; an allen Festen sollen wir *„die Wohltat rühmen, die Gott an solchen Festen erzeiget“*. Melanthon hält[6] die Anordnung kirchlicher

[1] Daniel, Codex liturg. 1 $_{152}$ f.

[2] Luther, An den chr. Adel 21 $_{329}$.

[3] Luther, Vermischte Predigten (1533) 19^{2} $_{21}$.

[4] Luther, Von den Conciliis und Kirchen 25 $_{273}$.

[5] Luther, Hauspostille 1 $_{192}$ 4^{2} $_{92}$ 19^{2} $_{21}$, Unterricht der Visitatoren 23 $_{44}$.

[6] Corp. Ref. 20 $_{717}$.

Festtage, die *haud dubie monitu Apostolorum* geschehen sei, für eine Nachahmung der sehr nützlichen Sitte der Alten (Ovids Fasten), um die Heilstatsachen dem Gedächtnis einzuprägen; in seiner Postille schreibt er die Anordnung teils der Kirche, teils Gott selbst zu[1]; die Feste seien *commonefactiones de rebus maximis, quas Deus operatus est in Ecclesia.* Zwingli[2] tritt entschieden dafür ein, dass *„der christenmensch über den fyrtag herr“* sei, und hat nichts dagegen, dass man auch am Sonntag nach dem Gottesdienst *„ze acker gienge“*; das sei Gott wohlgefälliger, als das *„liederlich müssiggen“* (so schon Augustin nach Berthold v. Regensburg I 19). Ganz ähnlich spricht sich Lambert von Avignon in seiner Reformatio ecclesiarum Hassiae 1526[3] aus. Calvins Abneigung gegen alle kirchlichen Feste mit Ausnahme des Sonntags ist bekannt. Die Praxis und die Macht der Tradition hat sowohl auf reformiertem Kirchengebiet (Sonntagsfeier), als auf lutherischem (kirchliche Festtage überhaupt) die grundsätzlichen Anschauungen der Reformatoren vielfach in Vergessenheit gebracht.

Das semestre ecclesiae wird in der römischen Kirche in vier Teile gegliedert: 1. von Pfingsten oder von Trinitatis an bis Petrus und Paulus (29. Juni), 2. bis Laurentius (10. August, 3. bis Cyprian (26. Sept.) oder Michael (29. Sept.), 4. bis 1. Advent. In der evangelischen Kirche hat sich eine Gliederung trotz mancher Versuche (z. B. von ThHarnack) nicht durchzusetzen vermocht.

Drittes Kapitel.

Grundsätze über die Gestaltung bezw. Handhabung der liturgischen Formen.

§ 32. In persönlicher Beziehung. Deklamation. Aktion. Kleidung. (*L. § 75. 76.*)

In der Deklamation ist alles Geltendmachen der Individualität zu meiden, der Liturg hat in den s. g. sakrifiziellen (priesterlichen) Akten der Mund der Gemeinde, in den

[1] Corp. Ref. 24 619 284.

[2] Zwingli, Auslegung der Schlussreden (Werke ed. Schuler und Schulthess 1 316).

[3] Richter 1 59.

s. g. sakramentalen (prophetischen) der Mund Christi zu sein. Der Vortrag sei laut, langsam, lieblich unter der steten Voraussetzung, dass die Gemeinde das liturgische Formular kennt.

In der Aktion gilt es, alle Nachlässigkeit und alles Militärisch-Stramme zu vermeiden, nur notwendige Bewegungen sind gestattet, und diese sind still und mässig langsam auszuführen ohne Verletzung des ästhetischen Gefühls (vgl. § 34, 4).

Die Kleidung[1] des Liturgen ist sehr verschieden in den verschiedenen Kirchen von den reichsten Gewändern orientalischer Kleriker bis zu der profansten Kleidung magyarischer Prediger. Der römische Ornat, über dessen Form und Schnitt es allgemein verpflichtende kirchliche Vorschriften nicht gibt, worüber vielmehr nur die ortsübliche Tradition entscheidet, ist fast ganz antik-weltlichen Ursprungs; er besteht aus dem amictus (superhumerale) seit dem 9. Jahrh., einem viereckigen Stück weissen Linnens, wenigstens 80 und 60 cm gross, mit einem Kreuze geschmückt, aus der weisslinnenen alba (tunica talaris, 1,75 m lang), dem Gürtel oder cingulum (2,16 m lang, wie das Grab Christi) für die Hüften, dem Chorrock (superpelliceum) mit weiten Aermeln, bis über die Kniee reichend, dem manipulum an der linken Handwurzel (das griechische orarion?), der stola (omophorium), einem um den Nacken gelegten bis an die Beine reichenden Streifen breiten Bandes, das bei allen priesterlichen Handlungen angelegt wird (daher: iura stolae, Stolgebühren), der casula (planeta), einem brettähnlichen Ueberwurf in Bassgeigenform; die casula ist das eigentliche Messgewand. Sämtliche bei der Messe getragenen Gewänder werden vom Bischof oder dessen Delegierten benediziert und in der Kultusstätte aufbewahrt; alle haben symbolische Bedeutung, bei dem Anlegen jedes Stückes ist ein Gebet vorgeschrieben. Die Farben der nicht weissen Stücke wechseln wie die liturgischen Farben der Altarbekleidung; sie sind sämtlich Kirchen-, nicht Privateigentum. Die Kopfbedeckung (mitra) des Bischofs ist die infula (mit zwei Hörnern), des Papstes die tiara (dreifache Krone seit Urban V. 1370), der Kardinäle der rote Hut (seit In-

[1] KJHefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie u. s. w. II (1864) S. 150 f. — VThalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I (1883) S. 856 f. — FXKraus, RE (1886) II 175 f. — VictorSchultze, Art. Kleider und Insignien u. s. w. in RE[3] 10 (1901) S. 526 f.

nocenz IV. 1245), der Priester ein drei- oder viereckiger kleiner Hut. Die Kutte der Mönche ist der schmutzige Mantel der Cyniker (oder die alte italische Bauern- und Hirtentracht?); die des Basilius und Dominicus (Prediger) ist schwarz, das spezifische Kanzelkleid; ihre Kopfbedeckung ist das caputium (spezifisch der Franziskaner und Kapuziner).

Sämtliche Reformatoren stehen sehr unbefangen der Kleidungsfrage gegenüber; bestimmte Kleidung als notwendig hinzustellen oder als sündlich zu verbieten [1], ist gleich verkehrt. Der Gesichtspunkt für die Wahl der Kleidung ist: Einfachheit und Sauberkeit und allzu grosse Rücksicht auf die Gewöhnungen und Wünsche der Gemeinde. Dennoch war das Bedürfnis einer sich gleichbleibenden liturgischen Kleidung da. Seit 1524 trug Luther den weiten Gelehrtenrock des 16. Jahrh., die „Schaube", gleichen Ursprungs mit der Kutte, und sie wurde der deutsche Chorrock, den zuerst Brenz (Hallische KO 1526) und die Hessische KO 1532 [2] empfehlen. Daneben seit Ludwig XIV. der Mantelstreifen, bis ins 19. Jahrh. getragen; an einigen Orten ist auch noch die zweite Alba, das Chorhemd, üblich. Am Hals wurde seit dem 16. Jahrh. eine kleine Krause getragen, hier zum spanischen steifen Kragen erweitert, dort durch den Einfluss der Perücken zu zwei Streifchen zusammengeschrumpft, Beffchen (niederländisch: fellener Mantel, dann Kragen) genannt. Die Kopfbedeckung ist das Gelehrtenbarett des 16. Jahrh. geblieben.

§ 33. In sachlicher und formaler Beziehung. (*L. § 77.*)

Die Grundsätze der Gestaltung sind aus dem Wesen und Zweck der liturgischen Formen abzuleiten. Aus dem Wesen derselben, dem Ausdruck des evangelischen Gemeinbewusstseins, ergibt sich die Gemeinsamkeit, Ordnung, Feierlichkeit, aus dem Zweck, der Selbstkonstituierung der religiösen Gemeinde zur Erbauung, die Freiheit und die Wahrheit.

1. Die Gemeinsamkeit persönlicher Art erfordert die allseitige Beteiligung der persönlichen liturgischen

[1] Vgl. besonders Luthers Brief an den Propst von Berlin, Georg Buchholzer, vom 4. Dez. 1539 (deWette 5 235 f.), und Art. Smalc. 3 12 (Müller 324).

[2] Richter 1 43. 163.

Faktoren (Gemeinde und Liturg); die sachliche Art tut sich kund in der verständlichen Form und dem evangelischen Inhalt, der Vergangenheit gegenüber in dem Gebrauch auch alter Formulare mit archaistischem Ton.

2. Die Ordnung logischer Art verbietet Häufung des Gleichartigen[1] und fordert richtige Abwechselung; die psychologischer Art verbietet alle Ueberraschung und den Ausklang der Furcht, gebietet richtige Vorbereitung alles Einzelnen.

3. Die Feierlichkeit ist das Gepräge der von Glauben und Gottesgemeinschaft erfüllten Ruhe und verbietet alles Unruhige und Aufgeregte.

4. Die Freiheit beruht darauf, dass keine Ceremonie oder Formel göttlich geboten, dass jede Ceremonie berechtigt ist, wenn sie dem Zweck der Erbauung dient, also auch Zustimmung der gläubigen Gemeinde findet (Conf. Aug. 7 und 8; Form. Conc. Sol. Decl. 10)[2]. Das gilt selbst vom Gebet des Herrn und den Sakramenten.

5. Die Wahrheit im objektiven Sinn besteht in Offenbarungsmässigkeit (Schriftmässigkeit) und Bekenntnismässigkeit; im subjektiven Sinn in Erkenntnismässigkeit, wozu nicht nur das Verbot alles Unverständlichen (Symbole, Ceremonien, Zungenreden) gehört, sondern auch die Ermöglichung herzlicher Beteiligung, wodurch die Eintönigkeit ausgeschlossen und relative Abwechselung nicht nur der Lieder und Lektionen gefordert wird. Zur objektiven und subjektiven Wahrheit gehört die Forderung, dass die s. g. vasa sacra und aller Schmuck der Kirche nicht trügerischen Schein an sich haben.

§ 34. In sachlicher und materieller Beziehung. (*L. § 78—81.*)

Die Verwendung der Kunst als der sinnlichen Darstellung des Uebersinnlichen im Kultus ist unentbehrlich (Redekunst, Baukunst etc.); die Frage nach der Verwendung der Künste ist lediglich durch den Zweck des Kultus zu entscheiden.

[1] Z. B. Häufung der Gebete im Offertorium und Canon Missae der römischen Messe, in dem 120maligen Kyrie eleison in der griechischen Vesper, dem 12maligen in der griechischen Messe.

[2] Müller 40. 697 f.

1. Die Malerei. Gegensatz der Gesetzlichkeit in der reformierten Kirche [1] und der evangelischen Freiheit Luthers [2]. Grundsätze sind: a) nur evangelische Motive und künstlerisch unanstössige Ausführung; b) Verständlichkeit für die Gemeinde und für alle Gottesdienste passende Motive. Alle Landschaftsbilder und solche Einzelszenen biblischer Geschichte, welche eine rein individuelle Feststimmung erzeugen, sind ausgeschlossen. Unter den verwendbaren Porträts ist jedenfalls das Porträt Jesu das allen Gemeindegliedern bekannteste, obgleich ein Originalbild fehlt. Bis Chrysostomus stellte die Kirche sich Jesum auf Grund von Jes 53 als hässlich vor, seit Chrysostomus als schön (Ps 45 3). Die erste Beschreibung des Antlitzes Jesu gibt Johannes Damascenus (8. Jahrh.), weiter ausgeführt Nicephorus Callisti (14. Jahrh.) und besonders der zuerst bei Anselm v. Canterbury († 1109) auftauchende Brief des Lentulus, wodurch der traditionelle Typus endgültig fixiert wurde [3]. Die Sage berichtet von mehreren Original-Bildnissen Christi bei den Gnostikern, ohne sie näher zu beschreiben. Der Ort für die Bilder ist die Vorhalle grösserer Kirchen; wegen Intensität der Andacht, die sich nicht stören lässt, und zu heiliger Erinnerung auch die Rückwand des Altars; im Blick auf das Gefühl der den Gegenstand der Darstellung kennenden Gemeinde, *„in heiliger Gesellschaft zu sein“*, auch das Innere des Gebäudes selbst. Aller Wechsel der Bilder, wie in den Triptychen, Pentaptychen, Heptaptychen der römischen Altäre, ist auszuschliessen, ebenso jede Art, welche Neugier oder Schaulust zu reizen geeignet ist. — Die Glasmalerei, die mit der Gotik aufkam, hat in der evangelischen Kirche an einfachen grossen Gestalten des Herrn und der Apostel sich genügen zu lassen.

2. Die Skulptur. Praktisch kommt nur der Crucifixus in Betracht, der aus der römischen Kirche in die lutherische gekommen ist, obgleich Luther (Wider d. himml. Proph.) wenig davon hält. Bis ins 5. Jahrh. kennt die Kirche einen

---

[1] Heidelb. Katech. 98.

[2] Luther, Wider die himmlischen Propheten (1524, 25) 29 134—297.

[3] JohannesDam., Ep. ad Theophilum imperatorem (MSGr 95 349). — NicephorusCall., Ecclesiast. hist. 1 40. — NikMüller, Art. Christusbilder in RE³ 4 63 f.

Crucifixus nicht (zuerst an der Tür von Sta Sabina in Rom 430?); die älteste Skulptur ist der Crucifixus des Gregor I. in der Staurothek zu Monza. Seit dem 6. Jahrh. scheiden sich der griechische Typus (der sterbende), und der lateinische (der triumphierende Christus), der aber im 15. Jahrh. ganz dem griechischen weicht. ADürer und LCranach führten den Crucifixus malerisch in die lutherische Kirche ein. In neuerer Zeit vertritt EvGebhardt den griechischen, Schinkel den altlateinischen Typus; jener ist selbstverständlich und natürlich, aber nur die römische Kirche kann darin ihren Erlöser erblicken; der Erlöser nach evangelischem Verständnis ist der Crucifixus von Schinkel, aber am Kreuz schmerzlos hangend völlig unnatürlich. Der Crucifixus als das Bild Christi ist nicht evangelisch, weil nicht Χριστὸς σταυρωθείς, sondern Χριστὸς ἐσταυρωμένος unser Erlöser ist[1]. Selbst die Congregatio rituum gab am 11. Mai 1641 die allerdings unmögliche Vorschrift, der Crucifixus solle als siegreich leidender Gottmensch dargestellt werden.

Das bildnerisch ausgeführte Kreuz ohne Corpus (crux exemplata) hat mehrfache Formen: 1. das griechische Kreuz (zwei gleich lange Balken durchschneiden sich rechtwinkelig in der Mitte); 2. das lateinische Kreuz (ein kürzerer Querbalken durchschneidet rechtwinkelig den Längsbalken oberhalb der Mitte); 3. die crux gemina, apostolica, kaiserliches, päpstliches Kreuz (Verbindung des griechischen und lateinischen); 4. das russische Kreuz (zwei kurze Querbalken durchschneiden rechtwinkelig über und unter der Mitte den Längsbalken des griechischen Kreuzes); auch als päpstliches Kreuz wird es angewendet; 5. das Antonius-Kreuz (Querholz wagerecht auf dem Längsbalken); 6. das Andreas-Kreuz (zwei gleiche Balken durchschneiden sich in der Mitte spitzwinkelig).

3. Die Tonkunst ist die der Stimmung und dem Gedanken am meisten sich anschmiegende Kunst, daher hat vor allem sie dem Kultus zu dienen.

a) Die Vokalmusik. Der Zweck des Gesangs im Kultus ist, gleichzeitig und gemeinsam das religiöse Gefühl (Gedanken) zum Ausdruck zu bringen. Subjekt des Gesangs ist

[1] Vgl. die Polemik gegen die Verwendung des Crucifixes bei Theophil Grossgebauer, Wächterstimme (1661) Kap. 5 am Ende.

daher die Gemeinde, nicht etwa auch der Liturg. Im Chorgesang ist zu unterscheiden: der Schülerchor, welcher nur den Zweck haben darf, den Gemeindegesang zu leiten, und der (gemischte) Kunstchor, welcher nicht Repräsentant der oberen Gemeinde (L Schöberlein, Th Harnack u. a.), auch nicht das musikalische Gewissen der Gemeinde (H A Köstlin) ist[1], sondern 1. wie der Schülerchor im Gemeindegottesdienst den Kantor vertritt, 2. an festlichen Tagen die Andacht zu wecken und zu erhalten hat, endlich 3. in liturgischen Andachten u. dergl. als wichtiger Faktor der „schönen Gottesdienste" aller Pflege wert ist, vielleicht auch 4. bei der Abendmahlsfeier zu verwenden ist.

b) Die Instrumentalmusik hat lediglich den Zweck, dem Gemeindegesang zu dienen. Das Instrument des Gottesdienstes κατ' ἐξ. ist die Orgel, ὄργανον), zuerst eine Art Pansflöte (Gen 4 21 Dan 3 5 7 10 15) mit Blaseschlauch, dann Wasserorgel[2]. Die Windorgel ist in der alten Christenheit nicht angesehen, nur bei den Franken beliebt; die erste kam im 8. Jahrh. als Geschenk von Byzanz an Pippin ins Frankenreich (Compiègne), die Künstler Karls d. Gr. bauten eine andere für das Münster zu Aachen; vom 10. Jahrh. an waren Orgeln in den grösseren Kirchen gebräuchlich; in ihrer vollkommenen Einrichtung seit dem 15. Jahrh. gilt die Orgel für eine Erfindung der Deutschen. Ein grosser Teil jedoch der Väter von Trient ärgerte sich an dem Missbrauch und sprach für Abschaffung der Orgel sich aus, Zwingli setzte die Abschaffung durch, während die lutherische Kirche die Orgel und das Orgelspiel reich ausbildete. Bis Ende des 17. Jahrh. stand jedoch das Orgelspiel nur mit dem Kunstchor, nicht mit dem Gemeindegesang in Verbindung[3]. Die Gefahr der Orgel liegt darin, dass sie sich leicht zur Schädigung des Gemeindegesangs vordrängt; nur gute Orgeln seien gestattet in keuschem Dienst des Gesangs[4]. Die orientalische Kirche hat keine Orgel.

---

[1] Vgl. FelMendelssohn-Bartholdy, Briefe (1864) 2 73.

[2] Tertull., De anima 14.

[3] GRietschel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrh. Geschichtlich dargestellt. 1893.

[4] Vgl. TheophilGrossgebauer, Wächterstimme u. s. w. (1661) Kap. 11. — Cl Harms, Pastoraltheologie[3] 183. — Goethe, Italienische Reise, Rom, den 8. März 1788 (Werke, Hempel 24 482).

4. Die Mimik (vgl. § 32) der Gemeinde kommt besonders beim Gebet in Betracht. Die ältere Kirche betete stehend an den Sonntagen und in der Osterpfingstzeit [1], knieend an den Wochentagen (nach Ps 95 3); niedergestreckt (Hi 1 20 Mt 26 39) beteten die Pönitenten, mit geneigtem Haupt empfing die orientalische Gemeinde den Segen des Bischofs (Const. ap. 8 6). Verletzung der guten Sitte ist heutzutage darin zu erblicken, dass vielfach die Gemeinde beim Gebet sitzen bleibt. An einigen Orten erhebt sich die Gemeinde beim Verlesen des Textes (nach Neh 8 5, gegen Luc 10 39); überall in den lutherischen Kirchen verbeugt sie sich beim Namen Jesu (Phl 2 10), ein Rest der alten μετάνοια (poenitentia).

Im Altertum breitete man die Hände beim Gebet aus (I Kön 8 54 Ps 143 6 Jes 1 15 u. s. w.), wahrscheinlich ursprünglich der Gestus des Empfangens von oben her; später sanken die Hände bis zur Schulterhöhe herab (Orantes). Die Christen hatten denselben Brauch, doch legten sie Wert darauf [2], dadurch das Zeichen des Kreuzes vorzustellen. Wahrscheinlich erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters wurde das wahrscheinlich heidnisch-römischem Brauche entstammende Falten der Hände kirchlich approbiert und nachträglich als Gebärde der Demut gedeutet.

Die Mimik des Liturgen besteht in dem (unberechtigten) Sichabwenden desselben von der Gemeinde im Gebet und in dem Vollzug des Kreuzeszeichens (crux usualis) über die Gemeinde. Beides ist in den reformierten Kirchen nicht üblich. Die crux usualis kennt schon Tertullian [3] bei jeder Handlung des Christen, besonders bei der Taufe und der ersten Anmeldung des Täuflings (prima signatio). Das Sichbekreuzen an Stirn, Mund und Brust ist seit dem 4. Jahrh. üblich, — als Erinnerungszeichen nicht zu tadeln, als Schutzmittel gegen Dämonen (so in der orientalischen und römischen Kirche) zu verwerfen. Zu unterscheiden ist das deutsche und

[1] Nach I Sam 1 26 I Kön 8 22 Mc 11 25. — Schon Irenäus (ed. Stieren 828) rühmt die Sitte als apostolisch. — Tertull., De orat. 23; De cor. mil. 3 — Const. ap. 2 59; Conc. Nic. 20. Doch Augustin, Ep. 55 ad Januar. MSL 33 200 f.): Ut autem stantes in illis diebus et omnibus dominicis oremus, utrum ubique servetur ignoro.

[2] Tertull., De orat. 14; Adv. Marc. 3 18; vgl. De orat. 17; Apol. 30.

[3] Tertull., De cor. mil. 3.

das lateinische Kreuzeszeichen in der römischen, das griechische in der orientalischen Kirche. Luther hat die crux usualis beibehalten in der Privatandacht (Kleiner Katechismus) und im Kultus (Taufe, Segnung), doch so, dass der positive Sinn der Besitznahme für Christus allein massgebend ist.

Zweiter Abschnitt.
Besonderer Teil.

§ 35. Literarische Hilfsmittel. (*L. § 82. 83.*)

1. FrAZaccaria, Bibliotheca ritualis, concinnatum opus 1776—1781, 3 Tom. in 4, bietet eine unschätzbare Bibliographie der gesamten Liturgik, doch mit lückenhafter Behandlung der Häretiker, insonderheit des *„nefarius haeresiarcha“* MLuther.

2. LAMuratori, Liturgia Romana vetus, tria sacramentaria complectens, Leonianum scilicet, Gelasianum et antiquum Gregorianum, ... denique accedunt Missale Gothicum, M. Francorum, duo Gallicana et duo omnium vetustissimi Rom. ecclesiae rituales libri. 2 Tom. in fol. 1748. Der Zweck ist: *ad confirmandam prae ceteris catholicae ecclesiae de Eucharistia doctrinam.*

3. EusebRenaudot, Liturgiarum orientalium Collectio. 2 Tom. in 4 1716 (Paris). Editio II correctior Frankfurt 1847; sämtliche Liturgieen sind mit wertvollen Kommentaren versehen.

4. JSAssemani: Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom 1749—1766, 13 Bände. Das Werk ist nicht vollendet; nur orientalische Liturgieen gibt A., diese aber sind von höchstem Wert.

5. FEBrightman, Liturgies eastern and western. Vol. I Eastern liturgies 1896, hervorragend durch Vollständigkeit und übersichtlichen kunstvollen Druck.

6. JohannesMNeale, Tetralogia Liturgica 1849, eine synoptische Zusammenstellung der Liturgieen des Chrysostomus, SJacobus, SMarcus, Ordo Mozarabicus.

7. EdmMartène, De antiquis Ecclesiae ritibus. 3 Tom. in 4 1700, enthält eine Geschichte sämtlicher Riten der Sakramente und Benediktionen.

8. JosBingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticae, aus dem Englischen ins Lateinische übersetzt von Grischo-

vius. 10 Tom. in 4 1724—29. — Das evangelische Seitenstück zu Martène, die sechs ersten Jahrhunderte umfassend.

9. HADaniel, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitome redactus. 4 Bde. 1847—1853. Der 1. Band enthält die Liturgie der römisch-katholischen, der 2. die der lutherischen, der 3. die der reformierten, der 4. die der griechisch-katholischen Kirche.

Verdienstlich ist: HHering, Hülfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium 1888. Für die Liturgieen der evangelischen Kirche sind wertvoll: CaspCalvör, Rituale ecclesiasticum 2 Bde. in 4 1705, AemLudwRichter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. 2 Bde. in 4 1845 f. und Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. I (1902), vgl. GRietschel, Art. Kirchenagende in RE^3 10 344 f.

Für die liturgischen Formen der evangelischen Kirche sind Quellen die Agenden (Gottesdienstordnungen). Der Name Agenda sc. officia zuerst in 2. Conc. Carth. (390) c. 9, seit BenedictvNursia (Reg. 13) sc. ordinatio, in der römischen Kirche bis ins 18. Jahrh., dann verdrängt durch die im 17. Jahrh. aufkommenden Namen des Rituale und Missale. Die evangelische Kirche allein hat jetzt Agenden; sie finden sich teils in den Kirchenordnungen, teils in besonderen Verfügungen. Zu unterscheiden sind:

a) Die lutherischen Agenden: 1. der sächsischen Richtung teils von Luther selbst verfasst (Taufbüchlein 1523. 1526. — Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523. Formula Missae et communionis pro ecclesia Wittenbergensi 1523. — Deutsche Messe 1526. — Traubüchlein 1529 u. a.), teils von Bugenhagen 1528—1535 (Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Pommern u. a.), teils von Freunden Luther's (z. B. Jonas, KO Herzog Heinrich's von Sachsen 1539); 2. der romanisierenden Richtung, besonders die Nürnberger KO von Osiander 1533, die Brandenburger 1540, die Oesterreichische 1570; 3. der reformisierenden Richtung in der Württemberger KO von Brenz (Schwäbisch Hall) 1526. 1536. 1553. 1559.

b) Die reformierten Agenden Zwinglischer Observanz 1525: Aktion oder Bruch des Nachtmals, wahrscheinlich ein Anhang zu: Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zu Zürich; 1532: Züricher Prädikantenordnung. Calvini-

scher Observanz: Les ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève 1541 (1561. 1576). La forme des prières et chantz 1542, beide abhängig von den Strassburger Ordnungen Butzers. Von Calvin sind abhängig: die KO a Lasco's 1551, die Niederrheinische (Weseler Konvent 1568) und die Pfälzer KO 1563.

Eine eigentümlich romanisierende Färbung hat das im übrigen Calvinische Common Prayer Book 1562 (1571). Eine unierte Richtung, bald nach lutherischer, bald nach reformierter Seite hinneigend, halten die Hessischen KO ein 1526. 1532. 1537 (Visitationsordnung mit näherer Bestimmung über die Obliegenheiten der 1532 angeordneten Superintendenten nebst Einrichtung von [Pfarrer-]Synoden). 1539 (Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung, erstes Auftreten der Presbyterien und Anordnung der Konfirmation, aus demselben Jahre die Casseler Kirchenordnung mit Einführung der sakramentalen Konfirmation; beide unter Strassburger Einfluss, letztere von MButzer verfasst, jedenfalls von ihm an erster Stelle nach dem Landgrafen unterschrieben). 1566 (erste Landeskirchenordnung, von AHyperius verfasst). 1574. 1657. Die Presbyterial- und Synodal-Ordnung vom 16. Dez. 1885 gilt für den ganzen jetzigen Konsistorialbezirk Cassel. Im Jahre 1896 wurden neue Agenden (reformiert, lutherisch, uniert) eingeführt.

Im 19. Jahrh. war von grosser Bedeutung die „Preussische Agende" 1822 (revidiert 1829), ein eigenes Werk von Friedrich Wilhelm III. und seinem Generaladjutanten vWitzleben. Sie ist die Agende der Preussischen Union; doch wurden bereits 1829 Modifikationen für 6 Provinzen, 1857 sogar streng lutherische Parallelformulare aufgenommen. Ihr Wert besteht in der Benutzung alter und ältester liturgischer Schätze, ihr Unwert in der Kritiklosigkeit und Planlosigkeit dieser Benutzung. Die Generalsynode der Preussischen Landeskirche von 1894 nahm eine von kundigen Händen bearbeitete durchgreifende Revision der „Agende für die Evangelische Landeskirche" an.

Erstes Kapitel.

Die unselbständig auftretenden liturgischen Formen.

§ 36. Die prophetischen Funktionen. (*L. § 84. 85.*)

Die unselbständig auftretenden liturgischen Handlungen

werden seit Th Kliefoth (Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses 1847 S. 12) nach Apol. 24 De Missa §§ 17. 18[1] eingeteilt in sakramentale (wodurch Gott zu uns redet) und sakrifizielle (wodurch wir mit Gott reden), besser in prophetische und priesterliche Funktionen; in jenen ist der Liturg vornehmlich der Mund Gottes, in diesen der Mund der Gemeinde, der eigentlichen Priesterschaft, die übrigens auch unvermittelt priesterlich im gemeinsamen Gesang funktioniert.

Die prophetischen Funktionen in der Liturgie sind a) Schriftverlesung. Sie ist seit Justin d. M. Apol. I 67 (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν) mit dem Gemeindegottesdienst verbunden, aus gleichem Bedürfnis wie die Schriftverlesung der Synagoge hervorgegangen. Die lutherische Kirche hat die von Hieronymus (Comes) herstammenden, doch im Laufe der Zeit vielfach veränderten Perikopen der deutschen Kirchenprovinz [2], welche von den im Tridentinum fixierten römischen Perikopenreihen wesentlich abweichen, übernommen. Neben diesen haben viele lutherische Landeskirchen neue Perikopenreihen aufgestellt, die in BWohlfahrt, Perikopen- und Textbuch 1888, und Allgemeines deutsches Perikopenbuch 1892 zusammengestellt sind. Die Eisenacher Kirchenkonferenz hat 1897 ein „Perikopenbuch", in dem den alten Perikopen eine neue dreifache Reihe hinzugefügt ist, dem allgemeinen Gebrauche dargeboten. Eine doppelte Schriftverlesung ist zu empfehlen; jedoch ist die römische Reihenfolge: Epistel (das Minderwertige oder die Verkündigung, die der Predigt Johannes des Täufers entspricht) und Evangelium umzukehren, da die Epistel das Gesetz des neuen Lebens auf Grund des Evangeliums darbietet. Mit Evangelium und Epistel hat Verheissung und Erfüllung (AT und NT) gleiches Recht. Beide Lesungen müssen in erkennbarem sachlichen Zusammenhange stehen sowohl untereinander, als mit dem Text, welcher, der Bedeutung der Predigt gemäss, die Wahl der Lesungen zu bestimmen hat.

b) Die Absolution vgl. oben § 10.

c) Der aaronitische Segen (Num 6 22—27) war in

[1] Müller 252.

[2] Homiliarium Karls d. Gr., JacPamelius, Liturgica Latinorum, duobus tomis digesta 1571.

den Synagogen üblich, in der vorreformatorischen Kirche nicht; nachweislich gebraucht nur in einem Missale Gall. (ca. 650 bei Muratori II 751), nicht in Const. ap. 2 57 (Citat). Luther führte ihn 1523 (F. M. VII 10) ein, dann Strassburg, Zwingli, Calvin; so wurde er in der evangelischen Kirche allgemein verbreitet. — Die alttest. Form ist nicht massgebend, weil der evangelische Liturg kein alttest. Priester ist. Die Frage ist entscheidend, ob der Liturg auch sich selbst, oder nur die ihn ausschliessende Gemeinde von Gott gesegnet wünscht; im ersten Fall ist die korrekte Form: „der Herr segne uns", im zweiten: „der Herr segne dich" (die einheitliche Gemeinde). Lutherische Observanz ist, nach Vorgang der Synagoge die Distributivform den Ordinierten vorzubehalten, den Nichtordinierten die Kommunikativform. Ausser dem Segen ist zu Anfang des Gottesdienstes das apostolische Salve (Rm 1 7b I Kor 1 3 u. s. w.) oder das Vale (II Kor 13 13), sowie bei Verlassen der Kanzel Phil 4 7 üblich. Beim Gebrauch auch dieser verba sollemnia ist aus ähnlichen Gründen die Kommunikativform vorzuziehen.

§ 37. Die priesterlichen Funktionen. Das Glaubensbekenntnis.

(L. § 86.)

Die priesterlichen Funktionen sind lediglich Akte der Gemeinde, mag die Gemeinde selbst oder der Liturg als Mund der Gemeinde sie vollziehen.

Das liturgische Glaubensbekenntnis ist in den unevangelischen Kirchen das s. g. Nicaeno-Constantinopolitanum, in den evangelischen meistens das s. g. Apostolicum, neben diesem auch das Nic.-Constant. und das s. g. Athanasianum (nur in der Hessischen KO 1657 auch das Ephesinum und das Chalcedonense). Jene drei Symbole haben seit dem 10. Jahrh. besonders hohes Ansehen, werden aber erst im Konkordienbuch (1580) irrtümlich ökumenische genannt, obgleich auf sie und die Aug. bereits 1533 in Wittenberg die Kandidaten verpflichtet wurden. Luther nennt übrigens noch 1538 als die „einträchtiglich gebrauchten" Symbola das Apost., Athanas. und Te Deum laudamus.

Der Gebrauch des Glaubensbekenntnisses[1] (Nic.-Constant.) in der Liturgie wird zuerst durch den monophysitischen Bischof

[1] Vgl. Ludwig, Das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst (Ztschr. für prakt. Theol. 1893 S. 193—223).

Petrus Fullo (Γναφεύς) in Antiochia 476 eingeführt; es folgte Konstantinopel 518 durch den orthodoxen Patriarchen Timotheus. In den orientalischen Liturgieen gehört das Glaubensbekenntnis stets (mit Ausnahme der armenischen Liturgie) zur Abendmahlsfeier und wird stets mit dem Bruderkuss verbunden (Glaubensgemeinschaft durch das Wort, Liebesgemeinschaft durch die Handlung), jedoch in verschiedener Reihenfolge mit oder ohne antihäretisches Interesse.

Durch das 3. Conc. Tolet. (589) wird das Glaubensbekenntnis in Verbindung mit der Eucharistiefeier in Spanien eingeführt, zwischen 795 und 809 (Leo III.) in Gallien. In die römische Messe wird es wahrscheinlich erst unter Benedict VIII. (1012—1024) auf Veranlassung Kaiser Heinrich's II. aufgenommen, aber nicht in Verbindung mit dem Abendmahl, sondern mit den Lektionen zur Belehrung über den kirchlichen Glauben.

Luther übernahm 1523 in der Formula Missae das Symbol aus der römischen Messe, ersetzte es jedoch 1526 in der „Deutschen Messe" durch sein Lied „Wir glauben all an einen Gott"; Gedanke: auf Grund des Offenbarungswortes (Lektionen) schliesst sich die Gemeinde zur Glaubensgemeinschaft zusammen. Zwingli folgt den orientalischen Kirchen; er hat das Symbol (das Apostolicum) nur beim hl. Abendmahl (1525). Die Prädikantenordnung 1532 hat das Symbol nebst dem Dekalog nach der Predigt zu katechetischem Zweck. Calvin lässt nach der Predigt namens der Gemeinde durch den Prediger das Apostolicum sprechen; Gedanke: que tous veulent vivre et mourir en la réligion chrétienne.

In den lutherischen Liturgieen herrscht die grösste Mannigfaltigkeit: das Glaubenslied, Credo und Lied, Credo oder Lied, in Domen und Stiftern das Credo und auf den Dörfern das Lied, das (luth.) Glaubenslied oder ein anderes Lied u. s. w.; es folgt meistens auf die Lektionen, mitunter auf die Predigt, jedoch ohne katechetischen Zweck.

Die reformierten Liturgieen schliessen sich den Orientalen an, Symbol und Abendmahl gehören zusammen; so Zwingli, zuerst auch Calvin (später anders), Fremdengemeinde in Frankfurt 1554, Pfälzer KO 1563.

Im 17. und 18. Jahrh. verschwindet das Glaubensbekenntnis aus dem Gottesdienst, das Predigtlied hat es verdrängt. Erst

die Preussische Agende 1822 führt es wieder ein, doch gestattet sie (1829) statt der Rezitation des Apostolicums den Gesang von „Wir glauben all“ oder eines anderen Glaubensliedes, ebenso Baden 1855, Baiern 1879, Sachsen 1881, Anhalt 1883.

Der Natur der Sache nach ist im Gemeindegottesdienst ein Ausdruck der Glaubensgemeinschaft kaum zu entbehren. Ebenso wird in gesonderten Abendmahlsgottesdiensten der Ausdruck der Glaubensgemeinschaft neben dem der Liebesgemeinschaft erfordert werden, was jedoch wohl am geeignetsten durch das „Gebet der Kinder Gottes“ zwischen Konsekration und Distribution geschehen dürfte. Ein formuliertes Bekenntnis ist nicht erfordert. In den meisten neueren Agenden (seit 1892) ist die regelmässige Rezitation des Apostolicums in antihäretischem Interesse vorgeschrieben, für die Gemeinde stetige Gefahr, die fides historica mit der fides salvifica zu verwechseln (vgl. CLHARMS, Past.th.[3] 195 f.).

§ 38. Fortsetzung. Das Gebet. (*L. § 87—90.*)

1. Das Gebet des Herrn (dominica oratio, paternoster) ist seit den ältesten Zeiten (Didache) das spezifische tägliche Christengebet und zwar ausschliesslich nach Mt 6. Bei der Taufe schloss es sich (seit Tertullian und Const. ap. 3 18 7 44) unmittelbar an den Taufakt an; so noch im Common Prayer Book bei der Kindertaufe, während die römische, lutherische und Calvinische Praxis die Reihenfolge: Herrngebet, Glaubensbekenntnis, Taufe einhalten, die orientalische und die Zwinglische Praxis es ausfallen lassen. Seit Tertullian ist auch der Gebrauch des VU beim hl. Mahl überall nachweisbar mit Ausnahme der Clementinischen (Const. ap. 8) und der streng Calvinischen Liturgie; meistens steht es zwischen Konsekration und Distribution. Der Embolismus (ἐμβάλλειν) in den katholischen Liturgieen des Morgen- und Abendlandes — er fehlt in der abessinischen und in der byzantinischen — ist eine Erweiterung der letzten Bitte. Eine Paraphrase des Herrngebetes findet sich häufig im Orient und in Privatschriften der römischen Kirche. Luther hat sie in seine „Deutsche Messe“ 1526 aufgenommen, und mehrere KO, besonders die Hessischen, sind ihm darin gefolgt.

2. Die Litanei. Ursprünglich wurden die Worte Kyrie e-le-i-son so genannt. Nach Ps 41 5 11 123 3 Mt 9 27 15 22 Mc

10_{47} Lc 18_{38} ist der Ruf in den Const. ap. und den andern griechischen Liturgieen sehr häufig, besonders in der Liturgie des Marcus; in der Vesper der Griechen[1] wird es 120mal nach einander gesungen, ehedem in der Vigilienfeier von Mariä Himmelfahrt in Rom 300mal[2]. Die erste literarische Bezeugung in der lateinischen Kirche (Conc. Vasense 529 Can. 3), die um der Einheit mit der griechischen Kirche willen den griechischen Wortlaut beibehielt, gibt Kunde von dem allgemeinen Gebrauch in der orientalischen Kirche sowie in Rom und in den Provinzen Italiens. Gregor I. gibt die erste Kunde von dem in der griechischen Kirche bis heute ungebräuchlichen Christe eleison. Die jetzt Litanei genannten Bittgebete (λίσσομαι λιτή, λιτανία) sind nur eine Ausführung des Kyrie eleison. Die Litanei ist entweder Prozessionslitanei in der Form der ἐπίκλησις (direkte Gebetsanrede, diese älteste Form alles Kirchengebets)[3], oder Messlitanei in der Form der προσφώνησις (diakonische Form, weil sie der Diakon in der missa catechumenorum zu sprechen hatte, oder irenische Form, weil die erste Bitte die Bitte um Frieden ist), in der die Gegenstände des Gebets vom Liturgen genannt und von der Gemeinde durch Gebetsrufe angeeignet werden (so z. B. in der s. g. Liturgie des Chrysostomus vgl. Preuss. Agende [1895], S. 13 f.). Luther führte 1529 die Litanei in den Gottesdienst der evangelischen Kirche in epikletischer Form ein[4].

Eine besondere Form des Bittgebets ist die „Offene Schuld" oder Allgemeine Beichte; sie stammt aus der Zeit Karl's des Grossen und ist eine der deutschen Einlagen in der Messe unmittelbar nach der Predigt. Sie ist die ἐξομολόγησις der alten Kirche[5], das Sündenbekenntnis der Gemeinde, der regelmässige Bestandteil des Abendmahlsgottesdienstes. Der Name Offene Schuld (öffentliches Schuld- oder Sündenbekenntnis) ist wahrscheinlich schon im Mittelalter im Gegensatz zur Privatbeichte entstanden. Auf reformiertem Boden findet sich die erste Form in Leo Judäs Taufbüchlein 1523, eine andere in

[1] Almaltzew, Die Nachtwache (Berlin 1892) S. 91 f.).

[2] Vgl. Kyrie eleïson. Eine liturgische Abhandlung von EChrAchelis (in Spitta und Smend, Monatschrift u. s. w. 1899 S. 161 f. 211 f.).

[3] Clem. Rom. I ad Corinth. 59—61.

[4] Luther bei Enders 7_{53}; Werke 56_{360} f.

[5] Did. 4_{14} 14_{1}. — Barn. ep. 19_{12}. — Can. Hipp. 2_{9} u. s. w.

der Züricher KO 1581; die in der Calvinischen Kirche stereotyp gewordene Form stammt aus der Strassburger KO 1539 und ist durch die Pfälzer KO 1563 nach Deutschland gekommen. Sie steht am Anfang des Gottesdienstes, während Luther eine „Allgemeine Beichte" an den Schluss jedes Gottesdienstes gelegt wissen wollte[1]; manche lutherische KO sind ihm darin gefolgt.

3. Eine ebenso alte Herkunft hat das s. g. „Allgemeine Kirchengebet" oder das „Fürbittgebet". In der Literatur des 2. und 3. Jahrh. wird als Teil des Kultus das Gebet für den Kaiser und für alle Menschen (nach I Tim 2) sehr oft erwähnt und von den Apologeten als Verteidigung gegen den Vorwurf der Staatsfeindschaft benutzt[2]. Tertull. Apolog. 39 fasst den Inhalt zusammen: ***Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.*** Bei Clem. Rom. und Justin ist das Fürbittgebet mit der Exhomologese, nach Const. ap. 2 $_{57}$ 8 $_{13}$ mit dem eucharistischen Gebet verbunden. Die evangelischen Liturgieen schwanken hinsichtlich der Stellung vor oder nach der Predigt.

4. Die Kollekte (collecta, σύναξις, συναπτή) ist in den orientalischen Liturgieen ein meistens prosphonetisches Gebet vor dem Beginn des Gottesdienstes und vor der Kommunion (καθολικὴ συναπτή); in der römischen Messe das epikletische Gebet vor der Epistellesung, ebenso in der lutherischen Liturgie. Luther beschliesst überdies die Mette und die Vesper mit einer Kollekte[3]. Der Name collecta = collectio bedeutet ursprünglich Versammlung der Gläubigen, dann das Gebet zu Anfang der Messe; nach dem Micrologus des Bernold von Konstanz[4] ist es Sammelgebet, worin alle Bitten des Volkes gesammelt Gott vorgetragen werden; nach Ps Alcuin[5] eine Sammlung von Schriftworten in Gebetsform (ähnlich im röm. Brevier); nach Luther ist es ursprünglich die collatio oder oblatio im Sinne der ältesten Kirche, daher das Gebet

[1] Luther bei de Wette 4 $_{444}$ f. (18. April 1533); die von ihm gebrauchte Form vom Jahre 1540 findet sich bei de Wette-Seidemann 6 $_{245}$.

[2] Clem. Rom. I ad Cor. 61. 62. — Polycarp ad Phil. 12 $_{3}$. — Justin Apol. I 14 u. s.

[3] Luther, Deutsche Messe 22 $_{236}$.

[4] MSL 151 $_{979}$ f. [5] MSL 101 $_{1173}$ f.

(Benedicite und Gratias) über Speise und Trank am Anfang und am Schluss der Messe.

5. Die Doxologie oder das Gloria. a) Das grosse Gloria, die erweiterte Form des Gloria in excelsis (hymnus angelicus Lc 2 14) stammt aus der orientalischen Kirche des 3. Jahrh. und findet sich zuerst in Const. ap. 7 47. Wahrscheinlich durch Hilarius von Poitiers ist das grosse Gloria in die lateinische Kirche eingeführt worden. Anfänglich wurde es nur zu Weihnacht, dann bis ins 12. Jahrh. in allen von den Bischöfen (zu Ostern auch von Priestern) celebrierten Messen gesungen, jetzt in dem Introitus jeder Sonntagsmesse (ausser den Fastenzeiten), in den Marien-, Heiligen- und Engelmessen. In der lutherischen Kirche wurde es lateinisch bis ins 19. Jahrh. gesungen, jetzt deutsch in einfacher oder erweiterter Form. b) Das kleine Gloria oder Gloria Patri lautete, ursprünglich griechisch, zuerst *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto in saecula saeculorum;* gegen die Arianer[1] wurde *sicut erat in principio (nunc et semper et)* eingeschoben. In allen orientalischen und römischen Liturgieen kommt es öfter vor, im evangelischen Gottesdienst eventuell einmal, vor der Kollekte. Die rezipierte deutsche Form lautet: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste, wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen."

6. Die Praefatio ist a) Vorrede oder Einleitung zu den actus sollemnissimi (z. B. Gebet des Herrn), so auch in der evangelischen Kirche[2]; auch die s. g. Salutatio: *Dominus vobiscum — Et cum spiritu tuo* wird so genannt. b) Im besonderen Sinne ist sie die Einleitung zur Kommunion. Zuerst findet sie sich in den Canones Hippolyti[3] in der Form: Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν — Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου — Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας — Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον — Εὐχαριστῶμεν τῷ κυρίῳ — Ἄξιον καὶ δίκαιον —, sodann lateinisch bei Cyprian (De domin. orat. 31). Sie besteht aus 3 Teilen: aus

[1] Conc. Vasense (529) Can. 5.

[2] Ausführliche Präfationen in diesem Sinne sind eine Eigentümlichkeit der orientalischen Kirche. Der geläuterte liturgische Geschmack in der evangelischen Kirche vermeidet alle Einleitungen bis auf das einfache: „Lasst uns beten".

[3] HAchelis, Die Canones Hippolyti (1891) S. 48 f. 188.

der Salutatio, dem Sursum corda und dem Dankgebet für göttliche Wohltat, der εὐχαριστία der alten Kirche. Die Gebetsausführung ist sehr mannigfaltig, die umfangreichste Praefatio der alten Kirche steht Const. ap. 8 12; das römische Ritual hat 11 Gebetsausführungen. In allen alten Liturgieen folgt auf die Praefatio der Hymnos trishagios[1] (Sanctus), in den lateinischen auf diesen das Hosanna und Benedictus. Auch in lutherischen Liturgieen bildet diese Praefatio meistens die Einleitung zur Abendmahlsfeier.

7. Das Magnificat Lc 1 46—55 findet sich seit dem 6. Jahrh. im kirchlichen Gottesdienst, im orientalischen in der Matutine, im römischen (seit Gregor I.) in der Vesper, während das Benedictus Lc 1 68—79 (zu unterscheiden von dem Benedictus der Messe Mt 21 9b) in der Matutine gesungen wird. Beides auch in der älteren lutherischen Kirche.

Die alte Kirche legte Wert darauf, dass das liturgische Gebet an den Vater gerichtet würde (Conc. Hipp. [393] c. 21). Die römische Kirche hat dies beibehalten mit dem stereotypen Zusatz per dominum nostrum Jesum Christum; doch findet sich (ausser in Gesängen) in etwa 50 Gebeten (meist neueren Datums) in dem Missale, Rituale, Pontificale die Anrede an Jesus Christus; der hl. Geist wird im Offertorium der Messe (veni, sanctificator), in der Litanei (Spiritus, sancte Deus) und in einem Gebet bei der benedictio abbatis angeredet, die Trinität in den Orationen der Messe: suscipe, sancta Trinitas und placeat tibi, s. Tr. Die orientalische Kirche hat besonders zahlreiche Gebete an Christus und den hl. Geist. Die evangelische Kirche ruft den Vater an, in meist neueren Gebeten auch Christus, sie vermeidet dagegen die unbiblische Anrufung des hl. Geistes ausser in den trinitarischen und Pfingstgebeten.

Ueber den lit. Gebrauch des Amen, Hallelujah, Hosiannah vgl. Drews, Art. Lit. Formeln in RE³ 11 545 f.

§ 39. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In textlicher Beziehung. (*L. § 91—93.*)

Nicht die Geschichte des Kirchenlieds, sondern das Ergebnis der Geschichte in dem Gesangbuch der Gemeinde

[1] Zu unterscheiden von dem Trishagion der orientalischen Liturgieen: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

ist Sache der Liturgik, die Geschichte selbst Sache der Literar- und der Kirchengeschichte. Die religiöse Bedeutung des Kirchenlieds ist gleich der Bedeutung des Gesangbuchs für die Gemeinde in ihrem Kultus. Im Gesang des Kirchenlieds vollzieht die Gemeinde unmittelbar ihre priesterliche Funktion, wie durch den Liturgen im Gebet und Symbolum; jeder Mitsingende nimmt teil an der priesterlichen Funktion. Erst durch Luther (nach Vorgang von Strassburg) ist der Gemeindegesang ein organischer und unveräusserlicher Teil des (evangelischen) Kultus geworden. Nicht der tatsächliche Durchschnitt des Glaubenslebens der konkreten Gemeinde, sondern das Glaubensleben der Gemeinde Christi als solcher kommt im Gesangbuch zum Ausdruck; deshalb ist Wahl und Zusammenstellung des Gesangbuchs Sache des Kirchenregiments.

a) Grundsätze für das evangelische Gesangbuch. 1. Das religiöse Lied wird zum Kirchenlied durch seinen kirchlichen Inhalt (Gegensatz: Verfälschung des Glaubenslebens und Individualismus) und seine kirchliche Form (Gegensatz: Mangel an Volkstümlichkeit und Trivialität). 2. Das vom Individuum gedichtete Lied wird Kirchenlied durch kirchliche Rezeption im Gesangbuch. Die Kirche hat behufs der Rezeption Recht und Pflicht wie der Auswahl der Lieder, so der Aenderung ihrer Texte; das Mass der Aenderung ist durch Pietät gegen den Dichter und durch kirchliches Verständnis bedingt. 3. Wie im Gebet und Bekenntnis, so hat auch im Gesangbuch der geschichtliche Zusammenhang mit der Vorzeit ein Recht des Ausdrucks.

b) Der Inhalt (die Quellen) des evangelischen Gesangbuchs.

Literatur: HADaniel, Thesaurus hymnologicus. 3 Tom. 1841—46. — KSimrock, Lauda Sion. ²1868. — EEKoch, Geschichte des Kirchenlieds und des Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche³. 8 Bde. 1866—70. — PhWackernagel, Das deutsche Kirchenlied von den ältesten Zeiten bis zu Anfang des 17. Jahrh. 5 Bde. 1862—77. — — JMützell, Geistliche Lieder der evangelischen Kirche im 16. Jahrh. 3 Bde. 1855; aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrh. I (1858). — AFischer, Das deutsche evang. Kirchenlied des 17. Jahrh. Hrsgeg. v. WTümpel 1903 f. (5 Bände). — AFischer, Kirchenlieder-Lexikon. ²1886. — OWetzstein, Das deutsche Kirchenlied im 16., 17. und 18. Jahrh. 1888.

1. Die lateinischen Gesänge der vorreformatorischen Kirche. Hymnen des NT (Lc 1 u. 2 Act 4 $_{24-30}$ I Tim 3 $_{16}$

II Tim 2 11—13 Apc 4 8 5 9 10 12 19 6 7) finden wir nebst den ATlichen Ex 15 I Sam 2 Hab 4 (3) u. a. in den Gesangbüchern des 16. Jahrh. In der urchristlichen Gemeinde wurden (Kol 3 16 Eph 5 18 19) Psalmen, Hymnen, geistliche Oden gesungen. In der nachapostolischen Zeit berichten Plinius und Tertullian[1] von dem Gesang der Christen. Die syrische Kirche (Ephräm) ist reich an Hymnen[2]. Ambrosius führt den orientalischen Hymnengesang der Gemeinde in die abendländische Kirche ein (Sedulius, Prudentius, Fortunatus), den Gregor I. durch den vom Priesterchor vorgetragenen Gesang liturgischer Stücke (Antiphonieen) ersetzt. Zugleich mit den Prosen und Sequenzen (Notker Balbulus 850—912) kommen von der Gemeinde gesungene deutsche Responsorien (Leisen, Kirleisen) auf. Die lateinische Hymnendichtung entfaltet schöne Blüten, jedoch ohne dass die Kirche sie für ihren Kultus verwertet. Von den etwa 4000 Hymnen und Sequenzen des Mittelalters hat das Missale Romanum nur fünf für die Messe (Victimae paschali, Veni Sancte Spiritus, Lauda Sion Salvatorem, Stabat Mater und Dies irae) rezipiert, während im Gesang der Tagzeiten und im römischen Brevier zahlreiche andre (im Brevier 173) im Gebrauch sind. Reicher hat die evangelische Kirche sie für den öffentlichen Gottesdienst benutzt; Luther allein verdeutschte elf, Nik Decius das Agnus Dei und das Grosse Gloria (Allein Gott in der Höh), Paul Gerhardt sieben Hymnen des Bernh. v Clairvaux [?] u. s. w.

2. Das deutsche Kirchenlied vor der Reformation[3]. Es tritt in den s. g. Leisen auf. Ob der Name vom provençalischen lais = Klang, Sang, oder von Kyrie eleison, dem die 4zeilige Strophe des Volksliedes vorgesetzt wurde, herzuleiten sei, ist ungewiss. Die Leise entfaltet sich seit dem 9.,

[1] Plinius, Ep. 10 96. — Tertull., De orat. 27; Apol. 39.

[2] Nach Sokrates hist. eccl. 6 8 und Sozomenus 3 16 (ed. Valesius p. 313. 526) machten Bardesanes (Text) und sein Sohn Harmonius (Melodie) durch Lieder Propaganda für den Gnostizismus. Ephräm Syrus wirkte ihnen dadurch entgegen, dass er den Melodieen andere Texte unterlegte; ähnlich Chrysostomus gegen die Arianer; ähnlich die Reformationszeit mit ihren geistlichen Texten zu s. g. weltlichen Melodieen.

[3] Hoffmann von Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit[3] 1861.

dann im 12.—14. Jahrh. in einer grossen Literatur der Wander- und Wächterlieder und dringt besonders an Festen in den kirchlichen Gottesdienst ein. Osterleise aus dem 12. Jahrh.: Christ ist erstanden; Pfingstleise aus dem 13. Jahrh.: Nun bitten wir den hl. Geist; Weihnachtsleise aus dem 14. Jahrh.: Gelobet seist du, Jesus Christ.

3. Der hl. Schrift, namentlich den Psalmen, verdanken wir bis in die neueste Zeit eine grosse Zahl der schönsten Kirchenlieder. Luther selbst hat sechs Psalmen verdeutscht und viele Nachfolger gefunden. Calvin führte die Psalmen von Marot und Beza in den Kultus der Gemeinde ein, die deutsche reformierte Kirche (ALobwasser 1573; MJorissen 1780) folgte ihm darin. Einzelne Psalmen und Sprüche, selbst die Perikopen (NikHerman, JohHeermann, MOpitz, JRist, LLaurenti, NikBecker, BSchmolck), geben stets der Kirchenliederdichtung reichen Stoff.

4. Das Glaubensleben im Evangelium ist die Hauptquelle des Kirchenlieds. Hauptsächlich für diese frei entstandenen Lieder gelten fünf Perioden: a) Das Reformationslied (1523—1570) — kirchliche Objektivität und reflexionsloser Volkston: Luther, Speratus (Spret [oder Hoffer?]), Gramann, Decius, Schnesing, NikHerman. Die Lieder der Böhmischen Brüder (hervorzuheben des Michael Weisse: Nun lasst uns den Leib begraben) sind sehr zahlreich in die evangelischen Gesangbücher des 16. Jahrh. aufgenommen; später verschwinden sie mehr und mehr daraus. b) Das Bekenntnislied (1570—1648), bis 1618 ähnlich dem Reformationslied, doch mehr lehrhaft orthodox (Helmbold, Ringwaldt, MMoller, ValHerberger, PhNicolai), bis 1648 inniger, glaubensstark, formgewandt (unter Einfluss der ersten schlesischen Dichterschule) — Meyfart, Fleming, JohHeermann, Held, Rinkart. c) Das Lied des religiösen Gefühls (bis 1750), daher lyrisch schön, von individuellem Gepräge; es entsteht in verschiedenen Dichterschulen und wird in zahlreiche Rubriken geteilt. 1. Die kirchlichen Liederdichter in Königsberg (SDach, Albert, Thilo), Hannover (Denicke und Gesenius, die 1646 ein Gesangbuch mit einschneidenden Textänderungen herausgaben, Rist), Berlin (PGerhardt [Ausgaben von Bachmann, Wackernagel, Goedecke], Schirmer), Thüringen (GNeumark,

Keymann), Schlesien (JFranck). 2. Der Nürnberger Blumenorden unter Einfluss der zweiten schlesischen Schule (SvBirken, JohScheffler [Angelus Silesius]). 3. Die pietistischen Liederdichter, die Spenerschen (Schütz, Rodigast, Laurenti, Arnold), die Halleschen (Freylinghausen, Richter, Schröder, Rambach, Bogatzky, Woltersdorf), die Württemberger (PhFrHiller). Eine Mittelstellung nehmen Schmolck und AndrRothe ein. 4. Die reformierten Liederdichter (nicht Luise Henriette von Brandenburg [Gesangbuch von Christoph Runge 1653], aber) JoachNeander, FALampe, Gerh Tersteegen. 5. NvZinzendorf und die Brüdergemeinde haben von ihren zahlreichen Liedern nur wenige der evangelischen Kirche zugeführt. d) Das Lehr- und Tugendlied (bis 1820) ist kirchlich meist unbrauchbar, mit Ausnahme einiger Lieder aus den Schulen von Klopstock und Gellert. In dieser Periode werden die schlechtesten Gesangbücher zusammengestellt; die älteren Lieder werden fast völlig verdrängt oder aufklärerisch umgedichtet und entstellt. e) Die Restauration (seit 1820), von Männern wie Goethe, Herder, Schleiermacher, Claudius, Hamann, besonders EMArndt („Von dem Wort und Kirchenlied“ 1819) vorbereitet, von ChrKarlJosiasvBunsen in seinem „Versuch eines allgemeinen Gesang- und Gebetbuches zum Kirchen- und Hausgebrauch“ 1833 dadurch herbeigeführt, dass der Schatz des evangelischen Kirchenlieds in trefflicher Auswahl den Zeitgenossen wieder zum Bewusstsein gebracht wurde. Die neueren Dichter Novalis, EMArndt, AlbKnapp, PhSpitta, FAKrummacher, vielleicht auch JSturm und KvGerok, haben einige zu Kirchenliedern verwendbare Gaben gebracht.

Von den etwa 80000 religiösen Liedern der evangelischen Kirche sind nur etwa 250—300 Gemeingut der evangelischen Gesangbücher geworden, jedoch nicht ohne provinzielle Varianten in Text und Melodie. Bei Herstellung eines Gesangbuchs ist die provinzielle Tradition zu beachten, und die religiösen Lieder aller fünf Perioden sind auf ihren praktischen, die der ersten und zweiten auf ihren ästhetischen, die der dritten, vierten und fünften Periode auf ihren kirchlichen Wert zu prüfen. Auch das Gesangbuch gehört zu den festen liturgi-

schen Formen; die Wahl der für den jedesmaligen Gottesdienst bestimmten Lieder ist von dem durch die Predigt bestimmten Charakter des Gottesdienstes abhängig, daher vom Prediger zu vollziehen.

§ 40. Fortsetzung. Das Kirchenlied und das Gesangbuch. In musikalischer Beziehung. (*L. § 94—96.*)

Literatur: PNForkel, Allgemeine Geschichte der Musik. 2 Bände. in 4°. 1788 und 1801. — PhWolfrum, Die Entstehung und erste Entwicklung des deutschen evangelischen Kirchenliedes in musikalischer Beziehung. Leipzig 1890.

In den ersten Jahrhunderten wurden die Melodieen der Psalmen, Hymnen, geistlichen Oden einstimmig ohne Begleitung entweder von der Gemeinde gesungen, oder, gemäss der Weise des ganzen Altertums, von Vorsängern angestimmt und von der Gemeinde ganz oder teilweise wiederholt (Responsorien). In den Const. ap. 8 6 ist auch von Kindern oder Knaben (τὰ παιδία) die Rede, die mit der Gemeinde (ὁ λαός) κύριε ἐλέησον rufen, bezw. singen. Etwas später kam die Antiphonie hinzu: ein kurzer Refrain, von der Gemeinde an bestimmten Stellen des im Wechselchor vorgetragenen Psalms oder Canticums gesungen. Ambrosius soll metrisch gebaute Hymnen mit syllabischer Melodie (je ein Ton auf einer Silbe) als Kirchenlieder der Gemeinde dargeboten haben. Die Verweltlichung dieses Gesangs durch die Vorsänger veranlasste Gregor I., nach Vorgang der Synode von Laodicea (372) can. 15, zur Einführung des Chorals, wodurch das Volk vom Gesang ausgeschlossen und dieser einem geschulten Chor von Klerikern übertragen wurde. Der Rhythmus des Chorals ist der einer musikalisch schönen Rezitation (spätere Entartung des Chorals: der cantus planus); die Modulation (melodische Folge der Töne) beruht auf dem Kirchenton, der in vierfacher Ausgestaltung (Grundton d, e, f, g) sich an die diatonische hypolydische (a-moll) Tonleiter der Griechen anschliesst. Zu diesen vier s. g. authentischen gesellen sich dann vier s. g. plagale Tonreihen; die so gewonnenen acht Kirchentöne werden im 16. Jahrh. auf vierzehn vermehrt. Hinsichtlich des melodischen Gehalts sind die Tonfolgen des gregorianischen Chorals in Concentus (Melodieen in Antiphonieen, Hym-

nen u. s. w.) und Accentus (Rezitativ im Kollekten-, Epistel-, Evangelien- und Lektionston) einzuteilen.

Gregor soll zur Bezeichnung seiner einoktavigen Kirchentöne die sieben ersten Buchstaben verwendet haben; später wurden die Töne C bis A nach den Anfangssilben der Zeilen eines Hymnus auf den hl. Johannes, den Schutzpatron der Sänger: Ut—Re—Mi—Fa—Sol—La benannt, wozu für den Ton H (früher B) die Silbe Si hinzutrat. Zur Bezeichnung der Höhe und Tiefe der Töne entstand zwischen dem 5. und 7. Jahrh. die s. g. Neumenschrift (νεῦμα = nota), kleine Häkchen, Striche, Punkte über den Textnoten, ursprünglich nur eine Gedächtnisnachhilfe für den singenden Kleriker. Die Neumen wurden je nach der Höhe des Tons höher oder tiefer gesetzt, dann wurde eine rote (F-)Linie gezogen, eine gelbe (C-)Linie kam hinzu, bis Guido von Arezzo (um das Jahr 1000) zwei schwarze Linien hinzufügte. Aus den Punktneumen und der s. g. virga gestaltete sich die quadratische Note, deren verschiedene Formen die späteren Mensuralisten zur Bezeichnung der Quantität der Töne verwendeten; die Choralisten des 15. Jahrh. übernahmen die drei Formen der longa, brevis, semibrevis.

Der gregorianische Choral ist einstimmig und bewegt sich im Sprachrhythmus; den Text bilden Abschnitte der lateinischen Bibel. Vom 9. Jahrh. an werden an gewissen Stellen des festlichen Gottesdienstes Stücke aus den Psalmen eingeschaltet (laudes, tropi, prosae), auch werden sie den Jubilationen des Alleluia (nach der Epistel) untergelegt. Notker Balbulus führte hierfür strophische Sequenzen ein, und vom 12. Jahrh. an wandelten sich auch die übrigen Prosen in metrische Gesänge. Vom 10. Jahrh. an (Mönch Hucbald in Flandern) tritt eine Mehrstimmigkeit des Chorals auf (organum, ars organandi); die Melodie wurde von einer zweiten Stimme in der Quarte oder Quinte (Konsonanz oder Symphonie) begleitet. Daraus entwickelt sich der Discantus, in welchem auf eine Note der Hauptstimme (cantus firmus) mehrere Noten für Nebenstimmen kommen; so ist die Mensuralmusik (Kontrapunkt) gefunden, welche jedoch für die Hauptstimme zuerst Töne von gleicher Länge (cantus planus) setzt. Nachdem auch die Terzen und Sexten zu den Konsonanzen gerechnet sind, tritt bereits im 12. Jahrh. der vierstimmige Satz

auf: dem Tenor wird ein höherer Discantus (superius, Sopran), ein Altus (Kontratenor) und ein Bassus zugesellt. Mehrstimmige Tonsätze sind die Motetten (mot = Wort oder Spruch), denen ein Stück des Chorals oder eine Sequenzmelodie zu grunde liegt (ähnlich die profanen Rondellen oder Kondukten). In den Messen wird häufig die Melodie eines Volkslieds als cantus firmus verwendet (im 14.—16. Jahrh.). Die kirchliche Tonkunst erreicht durch die Pflege verschiedener Schulen ihre erste klassische Epoche, deren Träger Orlando Lasso (1520—1594) und Giovanni Pierluigi de Palestrina (1514—1594) sind.

Gregor IX. (1241) und Nikolaus III. (1280) nahmen eine Anzahl lateinischer Hymnen ins Breviarium auf; neben diesen wurden zahlreiche andre besonders von den fahrenden Klerikern in streng mensurierter Musik (meistens F-dur) vorgetragen. Die Hymnen wurden bei geistlichen Volksschauspielen dem Volk in deutscher Uebersetzung dargeboten, oder ihren Melodieen andre deutsche Texte untergelegt (auch Mischlieder). Vom 15. Jahrh. an stirbt das lateinische geistliche Lied ab, die deutsch-volkstümlichen Melodieen werden unverändert in den evangelischen Kirchengesang übernommen, die Dichtung ist eine deutsche geworden. Dem reichen Strom des Volkslieds (besonders seit dem 13. Jahrh.) ist die Form gemeinsam; sie besteht aus mehreren Strophen (Gesätzen), die nach derselben Melodie gesungen werden. Die älteste deutsche Strophe besteht aus zwei Langzeilen oder vier Halbzeilen, die durch Reime verbunden sind; jede Verszeile hat eine bestimmte Zahl von Hebungen, eine unbestimmte von Senkungen. Der Hebung entspricht eine lange oder zwei kurze Noten. Neben der zweiteiligen Strophe macht die dreiteilige sich geltend (zwei Stollen und Abgesang: a b — a b — c c), dann vier Langzeilen oder acht Halbzeilen (a b — a b — c d — c d), eine reimlose Zeile wird in die aus zwei Reimpaaren bestehenden Vierzeilen eingeschoben (a a — b — c c), auch die sechszeilige Strophe wird angewendet, die siebenzeilige jedoch erst im 16. Jahrh. Das jambische Versmass herrscht vor, selten ist das trochäische, sehr selten das daktylische. Die Melodie schliesst sich dem Sprachrhythmus an, ihr Ausdruck entspricht dem Inhalt des Textes, ohne jedoch im einzelnen zu malen, so dass sie Texten ähnlichen Inhalts zugesellt wer-

den kann. Sie bewegt sich in der Oktave der Kirchentöne, doch die Diatonik wird durch Chromatik ergänzt. Das geistliche Volkslied lehnt sich an das Kyrie eleïson an, dem seit dem 9. Jahrh. eine vierzeilige Strophe vorgesetzt wird; bei Wallfahrten und geistlichen Schauspielen wird es gesungen, bei hohen Festen fällt auch das Volk mit einer Leise in die Sequenz ein.

Durch die Reformation wird das geistliche Volkslied zum Kirchenlied, die deutschen Volksmelodieen werden ohne Anlehnung an den Choral oder die altkirchliche musikalische Kunst Kirchenmelodieen. In der Formula Missae (Dez. 1523) spricht Luther zuerst für den Gemeindegesang, in der Deutschen Messe (1526) führt er ihn definitiv ein; er dichtet, übersetzt und dirigiert mit dem Kapellmeister JohWalther die Melodieen der übersetzten Hymnen, bis 1529 das erste Gemeindegesangbuch (Klug) erscheint. Viele Lieder strömen herzu und werden in vielen Gesangbüchern mit eigenen Melodieen veröffentlicht. Das deutsche Lied mit seiner eigenen Melodie überwiegt; wo Melodieen fehlen, greift man zu den Weisen weltlicher Lieder. Es sind zu unterscheiden: 1. das geistliche Volkslied der Reformation, dessen Text und Melodie zusammen entstanden. Z. B.: Nun freut euch, liebe Christen gmein, Ein feste Burg. Oder ältere Weisen werden neuen Texten zugeeignet, z. B.: Freu dich, du werte Christenheit in Es ist das Heil uns kommen her; 2. das geistliche Volkslied (oft Parodie) mit weltlicher Melodie, z. B.: Vom Himmel hoch, O Welt, ich muss dich lassen; 3. ältere kirchliche Volksmelodieen mit „christlich korrigiertem“ Texte; 4. neue Kirchenlieder mit veränderten Melodieen alter Hymnen und Sequenzen, z. B. die Melodie: Veni redemptor gentium in Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort. Ein Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Musik ist beim Volkslied so wenig vorhanden, dass z. B. die Melodie (um 1600) des Liedes: Mein G'müt ist mir verwirret, das macht ein Jungfrau zart, dem Liede: O Haupt voll Blut und Wunden zugeeignet werden konnte. Die Aenderungen der weltlichen Melodieen beziehen sich nie auf den Rhythmus, sondern nur auf die Melodie und die Tonart.

Luther behielt den Choralgesang des Priesters, des Chors und des Volks bei, jedoch veränderte und verdeutschte er ihn;

er suchte den künstlerisch geschulten Singchor durch Schulen und Kantoreien zu heben und beförderte besonders den Volksgesang. Der musikalische Zwingli schaffte den entarteten Choralgesang mit der Orgel ab, verwarf den Gemeindegesang nicht, aber unterliess es, ihn zu pflegen. In Strassburg wird seit 1524 der Gemeindegesang gefördert, und der vermittelnde Zwick in Constanz tritt für den einstimmigen Gemeindegesang kräftig ein. Calvin verwirft den lateinischen und den Kunstgesang im Gottesdienst, führt aber von vornherein (1542) den Gemeindegesang durch die französischen Psalmen mit entsprechenden Melodieen ein. Gegen Ende des Jahrhunderts werden im ganzen Gebiet der deutschen reformierten Kirche die Psalmen Lobwasser's herrschend.

Der Chor der lutherischen Kirche hatte dieselbe Aufgabe wie der katholische: Motetten, Stücke aus Messen u. dergl. aufzuführen. Wenn er auch den einstimmigen Gemeindegesang mehrstimmig sang, oder jenen einstimmig begleitete, — es blieb die Kluft zwischen fremdartiger Kunst und einstimmigem Volksgesang. Ein Reformator erstand in dem württembergischen Hofprediger Lukas Osiander, der 1586 in seinem Werke: „50 geistliche Lieder und Psalmen mit 4 Stimmen" u. s. w. die Melodie in den Sopran verlegt, den „Choral" festhält und in den drei andern Stimmen Note gegen Note setzt; dadurch verschmilzt er den Kunst- und den einstimmigen Gemeindegesang zu einem mehrstimmigen Gemeindegesang. Seinen Spuren folgen die herrlichen Tonsetzer des 16. und 17. Jahrh., wie Sethus Calvisius, die drei Praetorius (Hieronymus, Jakob und Michael), Melchior Vulpius, Hans Leo Hassler, und hervorragend Joachim Möller (vBurgk), der Komponist von Helmbolds Liedern, endlich JohsEccard, in welchem neben HLHassler das Ideal der Verschmelzung von Kunst- und Gemeindegesang erreicht ist. Eine Nachblüte zeitigt das 17. Jahrh. in JohsCrüger. Die späteren Zeiten künsteln, im 18. Jahrh. kommt die kirchliche Schablonenarbeit und das Melodieenfabrikat auf, die modernen Komponisten kennen und können nur Kunstgesang, der, in den Gemeindegottesdienst verpflanzt, den Gemeindegesang verdirbt.

Zweites Kapitel.

Die selbständig auftretenden liturgischen Handlungen.

(*L. § 97.*)

In den Formen (Formularen) dieser Handlungen spricht die Kirche ihre bekenntnismässige Auffassung derselben aus, was willkürliche Aenderung als auch Parallelformulare mit Lehrabweichungen ausschliesst, dagegen die Pflicht des Kirchenregiments einschliesst, für solche Formulare zu sorgen, welche nicht einer Tradition, sondern der gläubigen gegenwärtigen Gemeinde entsprechen.

§ 41. Die Sakramentshandlungen. Die Taufe. (*L. § 98—103.*)

Lit. ausser Martène a. a. O. JWFHöfling, Das Sakrament der Taufe. 2 Bde. 1848. — Steitz-Hauck, Art. Taufe in RE² 15 218—251.

Die Materie ist seit alters aqua pura et elementaria; in der orientalischen und römischen Kirche muss sie konsekriert sein (invocatio Dei — ἐξορκισμός — benedictio fontis); in der lutherischen Kirche fordern Bugenhagen, in neuerer Zeit ClHarms, WLöhe, LSchöberlein und die s. g. Altlutheraner in Preussen (früher auch das Common Prayer Book) die Konsekration des Taufwassers. Der Vollzug der Taufe ist ein dreifacher: Immersio, die eigentliche Taufform von Anfang an; seit dem 13. Jahrh. wurde der Kopf nicht mit untergetaucht, sondern nur begossen. Luther setzt die immersio voraus, Bugenhagen fordert sie (Hamburger KO 1529 Art. 28), stellt aber dreimaliges und einmaliges Untertauchen frei; sie ist bis ins 17. Jahrh. zu verfolgen, die orientalische Kirche hat sie beibehalten. Infusio ist als Ausnahme seit den ältesten Zeiten gebräuchlich, wahrscheinlich schon Act 2 16 25—35, vgl. Did. 7, jetzt gewöhnlich dreimalig in der römischen und lutherischen Kirche. Aspersio, ebenfalls als Ausnahme sehr alt, im Anschluss an I Pt 1 2 Tit 3 6, heute in der lutherischen Kirche (dreimalig) und in der reformierten Kirche (meist einmalig) in Gebrauch. Die römische Kirche (Cat. Rom. II 2 17 18) erklärt die immersio, infusio, aspersio für gleichberechtigt und stellt (seit der Synode von Worms 868) die einmalige oder dreimalige ablutio frei. Die Formel der Taufe ist im NT εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Rm 6 3) u. ä., in der späteren Kirche die trinitarische Mt 28 19;

Did. 7; Tert. de bapt. 13. — Cypr. (ep. 73 5) übersetzt zuerst in nomine, was in die römische, die lutherische und Calvinische Kirche (Zwingli und Butzer betonen in nomen[1]) übergegangen ist und zur falschen Deutung der Formel geführt hat[2]; Erweiterungen und Verkürzungen der trinitarischen Formel, wie in nomine (nomen) Christi[3] sind gestattet. In der evangelischen Kirche werden nur ausgeborene Kinder, nicht so in der römischen Kirche (Th vAquino), getauft. Nach dem kanonischen Recht ist jede Taufe gültig, die mit reinem Wasser und der trinitarischen Formel geschieht, gleichgültig von wem, wenn der Taufende nur in intentione ecclesiae handelt; bei der durch Laien vollzogenen Taufe wird die Handauflegung und Salbung vom Priester nachgeholt. In der evangelischen Kirche muss der Täufer christlichen Bekenntnisses sein, obgleich weder das Apostolicum noch das Herrngebet zum Wesen der Taufe gehört. Die Taufe kann nur einmal vollzogen werden; doch kennt die römische Kirche (bei Findlingen u. s. w.) eine bedingte Taufe[4] (si baptizatus es, te iterum non baptizo; si vero nondum baptizatus es, ego te baptizo in nomine etc. Cat. Rom. II 2 55).

Die Paten (ἀνάδοχοι, sponsores, Gevatter, Doten u. s. w.) als Garanten der christlichen Erziehung sind seit Tertullian nachweisbar, seit dem 4. Jahrh. sind sie auch der Mund des Kindes. Bis zur Synode von Mainz (813) sind meistens die Eltern die Paten; seit 813 wird die spiritualis educatio (der Paten) der carnalis (der Eltern) entgegengesetzt. So noch heute in der römischen Kirche. Der Ausschluss der Eltern von der Patenschaft ist auch in die evangelische Kirche übergegangen; die Bedeutung der Paten als „Miteltern“ in der Erziehung wird besonders in der reformierten Kirche betont.

Das Taufritual. Luther zuerst hat ein Tauffor-

---

[1] Zwingli, Werke herausgeg. v. Schuler und Schulthess II 1 253 348 III 238.

[2] Schon Luther, De capt. Babyl. V 61 u ö.

[3] Act 2 38 8 16 10 48 19 5 Rm 6 3. — Luther, De capt. Babyl. V 61. — Zwingli II 1 240 266.

[4] So auch die Reform. eccl. Hass. 1526; Höfling 1 80 f. — Dagegen von Luther (deWette 4 254 330 f. Der Brief 4 256, der sich für die konditionale Taufe ausspricht, ist wahrscheinlich von Brenz; vgl. 4 267) und von der Wittenberger KO 1533 entschieden verworfen.

mular in deutscher Sprache eingeführt, in „Das Taufbüchlein verdeutscht“ 1523, einer Uebersetzung der Magdeburger Agende 1497[1], jedoch nicht ohne Verkürzungen. Das hier (bis dahin) zuerst literarisch nachweisbare „Sündflutgebet“ ist wahrscheinlich mittelalterlichen Ursprungs; denn die typologische Verwendung von Sintflut, Rotem Meer und Jordan (Durchgang der Israeliten und Taufe Christi) bei der Taufe datiert bereits von Tertullian an. Die Exorzisation des Kindes findet vor der Kirche statt, auch in dem „Taufbüchlein aufs neue zugericht“ 1526. In dem Buch 1523 sind wie in dem Taufritual der römischen Kirche alle Akte der alten Proselytentaufe von der datio salis bis zum hephata in die Taufhandlung zusammengedrängt; alles, was an den Proselyten vorgenommen wurde, wird in den römischen Ritualien und bei Luther blindlings auf die Kinder übertragen, die insufflatio, exorcisatio (die übrigens wegen des peccatum originis bei der Kindertaufe verständlicher ist, als die abrenuntiatio, weil diese seitherigen Götzendienst, bezw. Teufelsdienst, voraussetzt) und Bekenntnis des Credo, wozu Luther das Kind teils durch die Exorzisation, teils durch die Gebete der Taufgemeinde, teils durch die magische Wirkung der bei der Taufe verwendeten Worte Christi für fähig hielt[2]. Dies der s. g. Kinderglaube, den bereits Hugo v. St. Victor (De sacramentis II 2 c. 19 (MSL 176 455) für erforderlich hält.

Das Ritual der reformierten Kirche (Strassburg, Ordonnances ecclésiast. 1541 und Pfälzer Lit. 1563) gebietet die Taufe vor versammelter Gemeinde; die Handlung verläuft in einer lehrhaften Ansprache, Bekenntnis des Apostolicums seitens des Vaters und der Paten, auf deren christliche Gesinnung grosser Wert gelegt wird, und Verpflichtung dieser, (meist) einmalige aspersio des Hauptes des Kindes mit der trinitarischen Formel und Dankgebet. — Die römische und die lutherische Kirche kennen auch die Nottaufe, die reformierte nur die Jach- oder Eiltaufe durch den Pfarrer.

---

[1] Vgl. GKawerau, Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523 (Ztschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1889) und HHering in StKr 1892 Heft 2.

[2] Die Deutung Höfling's, das alles sei sponsio de futuro (schon Augustin) ist wohl nur eine Ausflucht.

§ 42. Fortsetzung. Das hl. Abendmahl. Die römische und die orientalische Messe. (*L. § 104—106.*)

1. Die römische Messe, welche von Gregor I. der Hauptsache nach geordnet ist, hat zahlreiche Bestandteile vorgregorianischen Ursprungs. Aus dem 10. Jahrh., in ihrer heutigen Form von Pius V. (1566—1572), stammt die Praeparatio ad Missam, ein Reinigungsakt (Waschung und Confiteor) und Bereitung des Altars. Die Messe selbst gliedert sich in einen didaktischen Teil (Introitus und Graduale) und einen sakramentalen (Offertorium und Canon Missae) nach Analogie der Missa catechumenorum und Missa fidelium, die Postcommunio beschliesst sie. Die Salutatio, welche neunmal vorkommt, bezeichnet nicht einen Abschnitt, sondern begleitet die Zuwendung des Priesters zur Gemeinde und ist die Präfation vor einem feierlichen Gebet. Der Introitus (Ingressa) ist ein Bitt- und Dankopfer (Psalmus, Kyrie und Grosses Gloria). Das Graduale besteht aus Kollekte, Epistel (mit Bibelvers [auf den Stufen des Altars gesprochen], Hallelujah und Versikel), Evangelium, Rezitation des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum nebst mehreren Gebeten. Das Offertorium (früher Darbringung der Oblationen) besteht aus einer Häufung von Gebeten, welche die hier ausgefallene Predigt zu ersetzen bestimmt sind. Der Canon Missae beginnt mit der Präfation; an das eucharistische Gebet mit Sanctus und Benedictus schliesst sich eine Reihe leise gesprochener Gebete an; im dritten Gebet geschieht bei den Worten: hoc est corpus meum die Transsubstantiation, welcher die Elevation (bei den Orientalen seit dem 8. Jahrh., in Rom seit 1217 Kirchengesetz) und Adoration der Hostie folgt (auf den Klang der Schelle); im fünften Gebet geschieht die Commemoratio pro defunctis, dann ein lautgesprochenes Paternoster mit Embolismus, fractio panis, immissio in calicem, pacem dare, mehrere Gebete und Kommunion des Priesters (eventuell der Gemeinde) mit der Formel: Corpus (sanguis) Domini nostri Iesu Christi custodiat animam meam (tuam) in vitam aeternam, purificatio, ablutio (mit nicht konsekriertem Wein, der auch wohl der Gemeinde gereicht wird). Die Postcommunio (Complenda) besteht aus dreimaliger Salutatio, Schlussgebet, Verlesung von Joh 1 1—14 und Deo gratias. — Das Ganze ist eine Ruine; die verlorene Hauptsache, die Predigt des göttlichen Worts, ist durch nicht pas-

sende Ausschmückungen ersetzt.

2. Die orientalische Messe.

Literatur: AlexiosMaltzew, Die göttlichen Liturgieen unserer hl. Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Grossen und Gregorios Dialogos. Berlin 1890. — Derselbe, Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Berlin 1892. — CCracau, Die Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus. Gütersloh 1890.

In der griechischen Kirche, seit 987 durch Grossfürst Wladimir auch in der russischen, sind alle andern alten Liturgieen durch die unter den Namen des Chrysostomus und des Basilius des Grossen bekannten verdrängt. Diese wird nur zehnmal im Jahre, jene gewöhnlich gehalten. Was aus des Chrysostomus Schriften an liturgischen Formen sich zusammenstellen lässt, hat JBingham (lib. 13, cap. 6) gesammelt; der Engländer Hammond hat die antiochenische Liturgie des Chrysostomus rekonstruiert (Brightman 470 f.). Die heutige Form der Liturgie des Chrysostomus (wie die des Basilius) stammt wohl erst aus dem 15. Jahrh. Die Liturgie ist die mystischallegorische vom Priester und Diakon vollzogene Darstellung der Heilsgeschichte, die in ihren einzelnen Phasen von dem musikalisch reich ausgestatteten Chor, gleichsam ein Echo der Heilstat Gottes im Herzen der Gläubigen, begleitet wird. Jedem Sonntagsgottesdienst geht die Vesper am Sonnabend vorher, welche die Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Geburt des Herrn symbolisiert mit reichen Lektionen (bezw. Gesängen) aus den Psalmen und Propheten, abschliessend mit dem Ave Maria. Die Matine (Matutine) führt das Leben Jesu von seiner Geburt bis zum Antritt seines Lehramts vor; sie beginnt mit einem Reinigungsakte des Priesters und des Diakon und Anbetung der Maria und Christi vor ihren Bildern. Es folgt die Lektion des Hexapsalmiums, Teile der Psalmen 3 38 63 88 103 143; Gebet (Ektenie), Hymnus auf den Tagesheiligen (Troparion), Psalmenlektion (Kathisma), Prozession mit Chorgesang, neutestamentliche Lektion u. s. w., abschliessend mit dem Grossen Gloria. Der Hauptgottesdienst teilt sich in drei Akte: 1. die Proskomidie (Zurüstung), bestehend aus der Begrüssung der hl. Bilder, Anlegung der Priestergewänder, Händewaschung, aus der Schlachtung,

d. h. Ausschneidung und mit der hl. Lanze vollzogenen Durchstossung des Lamms, Mischung von Wasser und Wein (Blut) und Anordnung der Oblaten nach genauer Vorschrift; die hl. Gaben werden auf dem Diskus geborgen, mit dem hl. Stern verhüllt, samt den Decken mit Gebet und Räucherung geweiht. 2. Die Missa catechumenorum, bestehend aus Begrüssung von Altar und Evangelium, Litanei, Seligpreisungen (antiphonisch), aus der feierlichen Einholung des Evangelienbuches mit Hymnus auf die Dreieinigkeit, Lektion der Epistel durch den Anagnosten, des Evangeliums durch den Diakon, Segnung der Versammlung und Entlassung der (nicht vorhandenen) Katechumenen. 3. Die Missa fidelium, bestehend aus der Zurüstung und Bereitung der Elemente mit Stillgebeten, Cherubimgesang, Entzündung des Rauchwerks, Händewaschen; es folgt die Eucharistie, beginnend mit dem Credo, sodann das apostolische Vale (II Kor 13 13) und die Praefatio, Dankgebete für die Schöpfung und Erlösung, Konsekration durch Epiklese des hl. Geistes (dessen Kraft die Transsubstantiation zugeschrieben wird), Kommemorationen, Gebete für die triumphierende Kirche und die Kommunikanten, dann die Kommunion selbst, in welcher den einzelnen das im Kelch geweichte Brot, also Brot und Wein, mit einem Löffel dargereicht wird. Die Postkommunion besteht aus Vorzeigung der Elemente (Elevatio) und ihrer Niederlegung auf den Rüsttisch, Chorgesang, Dankgebet, Segen, Verlesung von Ps 34 und 113, Austeilung der Eulogieen oder Antidora (Reste des konsekrierten Brotes) an die Versammlung, vielfach als Amulet verwendet, Ablegung der priesterlichen Gewänder und Schluss mit zwölfmaligem Kyrie eleïson. Das Kyrie einerseits und das Gloria patri anderseits durchziehen in sehr häufiger Wiederholung den ganzen Gottesdienst; die Mimik ist noch weit reicher als in der römischen Messe, zahlreiche Gebete sind an die Jungfrau Maria und an „Christus unsern Gott“ gerichtet, alle sind erhabener Natur. Der Eindruck des Ganzen ist evangelischer als der der römischen Messe, da alles Zauberhafte der Priestermacht fehlt und durch inbrünstiges, ob auch sehr wortreiches Gebet ersetzt wird. Ausser bei der Kommunion selbst ist das Volk nur Zuschauer; Priester, Diakon und Chor sind die handelnden Personen.

§ 43. Fortsetzung. Die lutherische Abendmahlsfeier.

(*L. § 107—110.*)

In seinen Schriften: Formula Missae 1523 und Deutsche Messe 1526 bittet Luther, doch kein Gesetz aus seinen Aufstellungen zu machen, aber die einmal angenommene Weise nicht zu ändern. Nach der Form. Missae beginnt die Messe, d. h. die Abendmahlsordnung, erst vom Symbolum, bezw. von der Predigt (excl.), an; die Kommunikanten treten zusammen, weil (ebenso Zwingli) *sese confitentur esse Christianos.* Es folgt Salutatio, Praefatio, Consecratio (d. h. Rezitation der Einsetzungsworte), Sanctus und Benedictus (nach der Consecratio, anders in der römischen Messe), Elevatio (in Wittenberg bis 1543), Gebet des Herrn, Pax Domini; sodann Kommunion des Liturgen und der Gemeinde unter dem Gesang des Agnus Dei. Die Spendeformel (empfohlen, nicht vorgeschrieben) ist die römische: *Corpus (Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam (meam) in vitam aeternam.* Die Distribution (Dispensation) erfolgt entweder so, dass allen Kommunikanten zuerst das Brot, dann allen der Wein, oder Brot und Wein zusammen gereicht wird. Zum Schluss ein Messgebet und Benedicamus nebst dem Segen Num 6 oder Ps 67 7 8. — Einfacher ist die Feier in der Deutschen Messe, die den ganzen Gottesdienst umschliesst. Auf die Predigt folgt eine (in manchen orientalischen Liturgieen und römischen Privatschriften übliche) prosphonetische Paraphrase (liturgischer Fehlgriff) des Vaterunsers[1] nebst einer Vermahnung, dann die Konsekration (Rezitation der Einsetzungsworte) und Distribution (ohne Spendeformel) — beide zuerst des Brotes, dann des Kelches[2] —, während welcher das deutsche Sanctus (ohne Benedictus) oder ein anderes Lied gesungen wird; mit Kollekte und Segen schliesst die Feier. — In der „Vermahnung zum Sakrament“ 1530[3] spricht Luther von dem Gloria in excelsis, dem Alleluja, dem Patrem, der Präfation, dem Sanctus und Benedictus, dem

[1] Die Stellung des V.U. vor der Konsekration ist in der luth. Kirche geblieben in Abweichung von der gesamten kirchlichen Tradition.

[2] So auch in den von Bugenhagen verfassten KO von Braunschweig, Hamburg, Lübeck, Pommern.

[3] LUTHER, 23 190. 191.

Agnus Dei bei der Abendmahlsfeier. — Wiederum reicher wird die Feier in der Wittenberger KO 1533[1] beschrieben. Sie beginnt mit Versikel und Kollekte oder einem deutschen Lied; die Kommunikanten treten in den Chor, die Männer an die südliche, die Frauen an die nördliche Seite. Es folgt Salutatio und Praefatio, Gesang des Vaterunsers und der Einsetzungsworte; Brot und Wein nimmt der Liturg nacheinander in die Hand und eleviert es. Während der Kommunion Gesang des Sanctus, Agnus Dei, Jesus Christus unser Heiland, Gott sei gelobet, des deutschen Confitebor tibi, des lateinischen Pangue lingua u. s. w. Nach der Kommunion das deutsche Agnus Dei, Dankkollekte, Segen (Num 6), den das Volk mit Amen beantwortet. In *„des pfarrers gewalt"* steht es, zu mindern und zu verkürzen. — Dieser *„gewalt"* und der Rücksicht auf papistische Gewohnheiten des Volks ist es wohl zuzuschreiben, dass in Sachsen bald eine grosse Willkür und Verschiedenheit einriss, dass papistische Gewänder und Ceremonieen sich einnisteten u. s. w., wie davon Wolfgang Musculus in seinem Itinerarium vom Jahr 1536[2], in seinen Mitteilungen über die Gottesdienste in Eisleben und Wittenberg Kunde gibt. Wie sehr die Willkür herrschte, geht aus der Klage Bugenhagen's an Butzer über die teilweise unfeierliche Einfachheit der Abendmahlsfeier in Wittenberg hervor[3]. Die späteren lutherischen Abendmahlsliturgieen schliessen sich vorzugsweise der Formula Missae bezw. der Wittenberger KO an, doch so, dass die „Konsekration" durch Kreuzschlagen (Mitte des 17. Jahrh.)[4] und Kniebeugen romanisiert und allgemein eine Spendeformel eingeführt wurde. Im 16. Jahrh. wird von einer ansehnlichen Menge, von Bugenhagen abhängiger, KO der Gebrauch einer Spendeformel verboten. Eine kleine Zahl folgt dem Strassburger Kirchenamt 1525, dessen Formel: *„Nehmet, esset . . . sprach Christus"* durch: *„Bedenket (oder glaubet oder verkündet oder bekennet), dass Christus für euch gestorben ist"* erweitert wird. Die Hauptmasse der KO rezipiert entweder wie die

[1] Sehling I 704 f.

[2] ThKolde, Analecta Lutherana (1883) p. 216 f.

[3] JHoornbeek, Summa controversiarum religionis[2] (1697) lib. 9 p. 729.

[4] Vgl. GKawerau, Ueber die liturgische Gestaltung der Konsekration in der lutherischen Abendmahlsfeier in StKr 1896, S. 356 f.

Form. Missae die römische Spendeformel: *Corpus (Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam* (deutsch und mit Varianten), oder bedient sich wie die preussische KO 1525 der Einsetzungsworte (mit Varianten): *„Nehmet hin und esset, das ist mein Leib“* u. s. w. Im letzten Viertel des 16. Jahrh. erfolgt die Vereinigung der Spendeformel der Form. Missae und der Einsetzungsworte, Bekenntnis und Votum, und nun entsteht die heute s. g. *„lutherische“* Spendeformel [1].

§ 44. Fortsetzung. Die reformierte Abendmahlsliturgie.

(*L. § 111—114.*)

a) Die reiche und schöne Liturgie Zwingli's in seiner „Aktion oder Bruch des Nachtmals“ 1525 [2] ist dadurch eigentümlich, dass 1. manche römische Formen ähnlich der Formula Missae Luther's verwendet sind; 2. dass der Pfarrer von dem Diakon (Presbyter) unterstützt wird; 3. dass die Gemeinde sich lebhaft beteiligt; 4. dass die s. g. sitzende Kommunion (in den Kirchenbänken) verwendet wird [3]. Eine Spendeformel wird nicht gebraucht.

b) Das Strassburger Kirchenamt 1525 beginnt mit Präfation und Sanctus, es folgt ein längeres Gebet, dann Rezitation der Einsetzungsworte, Gebet des Herrn, Friedensgruss, Agnus Dei, Gebet und Ermahnung, Distribution mit einmaliger Spendeformel („Vnser Herr Jesus Christus sprach zu sein lieben jüngeren, nement hyn vñ esset, diss ist mein leib der für euch geben würt“), Nunc dimittis, Gesang der Gemeinde: Gott sei gelobet und gebenedeiet u. s. w., Kollekte und Segen.

c) Die Liturgie Calvin's [4] ist sehr einfach. Nach Bereitung des Tisches hält der Liturg eine längere Ansprache, die den Bericht I Kor 11 23 f., die Exkommunikation der Unwürdigen, eine Ermahnung zur Selbstprüfung und Glaubens-

[1] „Dies ist der [wahrhaftige] Leib (Blut) unseres Herrn Jesu Christi [der für euch gebrochen (bezw. das für euch vergossen) wird zur Vergebung der Sünden]; der [das] stärke und bewahre euch [oder: eure Seele, oder: Leib und Seele] zum ewigen Leben. Amen.“

[2] Zwinglis Werke I 2 235 f.

[3] Daniel, Codex liturg. 3 145 f. Vgl. die Ueberarbeitung in der Expos. fidei bei Niemeyer 72 f.

[4] Calvin, La forme des prières et chantz 1542.

zuversicht enthält. Prozessionsweise (?) treten die Kommunikanten hinzu und empfangen vom Liturgen durch den Diakon Brot und Wein, beides mit je einer Spendeformel[1]. Psalmgesang, Dankgebet, Symeonslied und Aaronitischer Segen beschliessen die Feier. a Lasco hat für die niederländischen Fremdengemeinden eine Ordnung hergestellt in genauer Nachahmung des Abendmahls Jesu, in Holland noch heute üblich.

d) Die Pfälzer Liturgie 1563 hat im Anschluss an Oberdeutschland und an a Lasco (1550) einen allgemeinen Vorbereitungsgottesdienst (bei Calvin: private Unterweisung der Sichmeldenden durch den Prediger) nebst drei Beichtfragen, knieend gesprochenem „Unser Vater" und Friedensgruss aus I Thess 5_{23}. Die Feier findet in Städten alle vier Wochen, in den Dörfern alle acht Wochen statt; die Predigt nimmt auf die Feier Bezug. Diese besteht in einer Vermahnung, Rezitation der Einsetzungsworte, U. V., Apostolicum; die Kommunion ist wandelnd, die Spendeformel wird bei jedem Empfänger wiederholt und besteht entweder aus I Kor 10_{16} oder (seit 1585) aus der römischen Messformel. Während der Kommunion wird gesungen oder vorgelesen (Jes 53 Joh 14 bis 18 u. s. w.). Zum Schluss Danksagung nach Ps 103 oder ein anderes liturgisches Gebet. Die meisten reformierten Gemeinden Deutschlands haben die Pfälzer Liturgie rezipiert. Die Calvinische Observanz lässt das Mysterium tremendum, die Zwinglische die Dankesfeier und den Lobpreis hervortreten, während die Strassburger einen zwischen reformiert und lutherisch vermittelnden Charakter hat.

Die Geräte und Decken (Paramente) sind, besonders in der lutherischen Kirche, denen in der römischen gleich. Ausser Kanne, Kelch, Patene, Kelchlöffel: die Pyxis, Corporale (weisslinnenes Tuch, worauf die Pyxis steht) und Palla (weisslinnenes Tuch zur Bedeckung des Kelches) nebst Purificatorium. Die Elemente sind in der orientalischen Kirche und bei Calvin gesäuertes Brot (Evang. Joh.), in der römischen Kirche (seit dem 9. Jahrh.) ungesäuertes Brot bezw. Oblaten (Synoptiker), ebenso bei Luther und Zwingli; die orientalische und die römische Kirche haben

[1] 1545: Prenez, mangez, le corps de Jésus, qui a esté livré à la mort pour vous. — C'est le calice du nouveau testament au sang de Jésus, qui a esté respandu pour vous.

den Mischkrug, jene mit warmem Wasser, die evangelische Kirche reinen weissen Wein. Der Empfang ist in der römischen (seit Gregor I.), orientalischen und lutherischen Kirche die *„Spendung durch den Priester“*, in der reformierten Kirche die *„Zudienung durch den Diener Christi“*, doch lässt Calvin beides frei. In der römischen Kirche empfangen die Laien nur die Hostie; in der orientalischen das in den Kelch gebrockte Brot (also Brot und Wein zugleich) mit einem Löffel; in der evangelischen zuerst das Brot (Hostie), dann den Kelch. Die Selbstkommunion des Liturgen wird weder von Luther noch von Melanthon und Calvin beanstandet. Bis Ende des 16. Jahrh. jedoch reichte das hl. Mahl in den Städten meistens ein Pfarrer dem andern, auf den Dörfern der benachbarte Pfarrer (Confessionarius). In Kursachsen wurde 1625 die Selbstkommunion verboten; die trotzdem sich findende bezeichnet JBCarpzov 1685 als eine Neuerung.

§ 45. Die Benediktionshandlungen[1]. (*L. § 115—121.*)

In der römischen Kirche ist zwischen Benediktion und Konsekration kein wesentlicher Unterschied; beides ist Korrelat der Exorcisation; vertreibt diese den bösen Geist, so gibt jene Personen und Sachen den hl. Geist. Die evangelische Kirche weiss, dass es eine Begabung von Sachen mit dem hl. Geist nicht gibt, dass ihre Heiligkeit nur im Gebrauch besteht. Die Weihung von Sachen (Kirchengebäuden, Friedhöfen u. s. w.) geschieht lediglich per metonymiam. Sodann weiss die evangelische Kirche, dass die Begabung einer Person mit dem hl. Geiste nie ex opere operato geschieht, und dass alle Weihung und Segnung die oratio super hominem ist, von wem immer sie vollzogen wird.

a) Die Konfirmation.

Prinzipiell ist die Prüfung der Konfirmanden ein integrierender Teil der Konfirmationshandlung selbst, praktisch ist sie bei gegenwärtiger Uebung davon getrennt. Das Wesentliche der gegenwärtigen Praxis besteht in Bekenntnis und Gelübde der Kinder, Einsegnung und Erstempfang des hl. Mahls.

[1] Vgl. ECHRACHELIS, Art. Benediktionen in RE³ 2 588 f.

1. Bekenntnis und Gelübde der Kinder ist obligatorisch, daher evangelisch unstatthaft; beides muss, solange die gegenwärtige Ordnung währt, so limitiert werden, dass 14jährige Kinder nicht bei beidem zur Unwahrhaftigkeit oder Gedankenlosigkeit verführt werden.

2. Ist jenes beides ein Akt der Konfirmanden gegen die Kirche, so die Einsegnung ein Akt der Kirche an den Konfirmanden. Jede römische Deutung als einer Begabung ex opere operato ist vom Uebel, also auch die Formel: *„Nimm hin den heiligen Geist“* u. s. w., wenn sie nicht ausdrücklich als Aufforderung zum Gebet gedeutet wird. Gut ist dagegen die altkirchliche, bereits im 13. Jahrh. nachweisbare, Formel der Preussischen Agende: *„Der Segen Gottes, des Allmächtigen . . . komme über euch und verbleibe bei euch“* u. s. w. (Schöne Sitte: der individuelle Denkspruch.)

3. Die Verbindung der ersten Abendmahlsfeier mit der obligatorischen Konfirmation macht jene selbst obligatorisch, ist also prinzipiell unstatthaft.

b) Die kirchliche Trauung[1].

Nach römischer Lehre (Conc. Trid. Sess. 24) ist die Ehe eines der sieben von Christus eingesetzten Sakramente, gleichwohl sei die Jungfrauschaft ihr vorzuziehen. Sie wird geschlossen durch den Konsens der Nupturienten vor Priester und Zeugen; die benedictio des Priesters gibt übernatürliche Kräfte zur Erreichung des bonum prolis, des bonum fidei, des bonum sacramenti (gegenseitige Opferliebe). Die evangelische Kirche unterscheidet den juridischen und den religiös sittlichen Charakter der Ehe; diesen empfängt sie durch den Konsens der Nupturienten und ihre religiöse Gesinnung. Nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch vom 18. August 1896 Art. 40 (Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875 § 54) sind die Nupturienten die Eheschliessenden, und der Staat proklamiert unter gewissen Bedingungen die Rechtsgültigkeit der Ehe. Zur kirchlichen Ordnung gehört die kirchliche Trauung, die jedoch erst nach dem Zivilstandsakt vollzogen werden darf, als kirchliche Anerkennung der nach kirchlichen Grundsätzen geschlossenen Ehe durch Gottes Wort und Gebet. Versäumnis der Trauung

[1] vSchubert, Die evangelische Trauung, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung 1890.

ist Geringschätzung der Kirche bezw. des Wortes Gottes und des Gebets. Die Kirche versagt die Trauung[1]: 1. bei Ehen zwischen Christen und Nichtchristen; 2. bei Ehen Geschiedener, wenn die Schliessung der Ehe nach *„gemeiner“* Auslegung sündhaft ist; 3. bei Ehen von Religionsverächtern oder Lasterhaften; 4. bei gemischten Ehen mit römischer Kindererziehung. Das Kirchengesetz des Konsist.-Bezirks Cassel vom 27. Mai 1889 fügt hinzu: 5. bei begründetem Widerspruch des Vaters bezw. der Mutter.

Die Auffassung der kirchlichen Trauung schwankt noch in der evangelischen Kirche, wie sich aus der Verschiedenheit der Traufragen (*„genommen habt und nehmt, auch haben und behalten“* — so Kirchengesetz für Cassel; *„hinnehmen“* oder *„haben und halten“* — so Kirchengesetz für die Preussische Landeskirche) und der Trauformeln ergibt (*„so segne ich euren ehelichen Bund“* — so Preussische Landeskirche; *„so spreche ich euch zusammen in den heiligen christlichen Ehestand“* — so Preussische Landeskirche; oder: *„ich spreche sie als christliche Eheleute zusammen“* — so Cassel; das *„Zusammensprechen“* ist nach vSCHUBERT S. 54 altdeutscher Ausdruck für *„anvertrauen“*, nach Appendix I Ad Catechismum Minorem de Copulatione Conjugum der Formula Concordiae[2]: *ideo iam eos pronuntio conjuges*).

c) Das kirchliche Begräbnis.

1. Bis ins 18. Jahrh. bestattete die Kirche selbst ihre Glieder durch ihre Organe an ihrem Ort, d. h. in der Kirche oder auf dem Kirchhof; an manchen Orten, besonders auf dem Lande, noch heute üblich. Religiös unerlässliche Voraussetzung müsste sein, dass die Ceremonieen der Bestattung (Glockengeläute und dergl.) bei allen Begräbnissen dieselben sind; Erfordernis, dass der homiletische Akt in der Kirche, ein rein liturgischer Akt am Grabe stattfindet. 2. Seit dem 18. Jahrh. bestatten unter polizeilichem Zwang die Hinterbliebenen ihre Toten auf ausserhalb der Stadt gelegenen, der kirchlichen oder der bürgerlichen Gemeinde zugehörenden, Friedhöfen. Aus sanitären Gründen empfahl schon Luther 1527[3] die Verlegung

[1] Vgl. Kirchengesetz für die Preussische Landeskirche vom 27. Juli 1880.

[2] MÜLLER 765.

[3] LUTHER, Ob man vor dem Sterben fliehen möge (22 340).

der Begräbnisplätze vor die Stadttore; Ulm (1527), Leipzig (1536) u. a. folgten dem Rat. Bestatten die Hinterbliebenen, so hängt die Mitwirkung der Kirche von dem Wunsch jener ab; der homiletische Akt ist in das Haus oder die Friedhofkapelle, ein rein liturgischer Akt ans Grab zu verlegen. Grabreden dürften nur bei öffentlichen Personen statthaft sein. 3. Nach römischer Lehre ist das Objekt der kirchlichen Handlung lediglich der Tote, nach evangelischer Lehre sind es lediglich die Lebenden [1]. Römischer Herkunft sind die brennenden Kerzen am Sarge; die römische Deutung: Mittel zur Vertreibung der Dämonen ist durch die evangelische zu ersetzen: Christus das Licht im Dunkel des Todes. Zu verwerfen ist in jeder Form das Aus- und Einsegnen der Leiche, das Einsegnen des Grabes, das Bittgebet der Kirche für den Verstorbenen [2]. Die Grabliturgie hat aus Schriftlesung, Danksagung für Gottes Tun an dem Gestorbenen, Bitte für die Lebenden zu bestehen.

Beim Begräbnis von Selbstmördern, wenn sie „wegen begangener Sünden und Laster, aus Eitelkeit, um Schulden willen oder in der Trunkenheit“ [3] sich das Leben genommen haben, und bei Feuerbestattung (am Krematorium) versagt die evangelische Kirche mit gutem Grund ihre Beteiligung. Doch da das Objekt der kirchlichen Handlung die Lebenden sind, so ist seelsorgerliche Einwirkung auf die Hinterbliebenen bei der Bestattung durch Hausandacht in beiden Fällen nicht ausgeschlossen.

Anhang: Die liturgischen Andachten.

Literatur: Armknecht, Die alte Matutin- und Vesperordnung der evang.-luth. Kirche 1856. — LSchöberlein, Schatz des liturg. Chor- und Gemeindegesangs. 3 Bde. 1865—72. — FAStrauss, Liturgische Andachten [4] 1886. — Kliefoth und Kade, Cantionale für die Landeskirche von Mecklenburg-Schwerin. 4 Bde. in fol. 1887.

Aus den Horengottesdiensten des Mittelalters, die nur für den klerikalischen Chor bestimmt waren, hat Luther in der deutschen Messe die Matutine (Mette) und Vesper der Jugend wegen beibehalten. Beide sind 1560—1620 von Meistern der Tonkunst (Lossius, Praetorius, Eccard,

[1] Vgl. Württemberger KO 1553.
[2] Vgl. ThKliefoth, Liturg. Abhandlungen 1 [2] 222 410.
[3] Vgl. GLBüff, Kurhessisches Kirchenrecht (1861) S. 509 5.

Vulpius u. a.) musikalisch ausgebaut; ihre Kompositionen haben Schöberlein und in grossartiger Weise das Mecklenburger Cantionale gesammelt. Dies hat jedoch die lateinischen Texte ins Deutsche übersetzt mit der Tendenz, sie der Jugend wegen wieder als tägliche Matutinen und Vespern einzuführen.

Dagegen dürfte in den Städten eine tägliche Mette und Vesper (Schriftlesung, Gesang, kurze Betrachtung, Gebet) für die zahlreichen Familienlosen zu ermöglichen sein.

Doch die liturgischen Andachten sind eine Gemeindefeier zur Erzeugung und Erhaltung der religiösen Feststimmung. Der Kunstchor, bezw. der Kirchenchor, hat hier die edelste Aufgabe; ausserdem hat die liturgische Andacht aus Gemeindegesang, Schriftverlesung (grössere Abschnitte), zusammenfassender Ansprache (?), Gebetsakt zu bestehen. Einheitliche Gestaltung der Andacht ist unerlässlich.

Zweites Buch.

Theorie des Gemeindegottesdienstes.

Literatur: FrEhrenfeuchter, Theorie des christlichen Kultus 1840. — ThKliefoth, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses[2] 1858—62. 5 Bde. (Bd. IV—VIII der lit. Abh.). — LSchöberlein, Der evangelische Gottesdienst u. s. w. 1854. — Derselbe: Ueber den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in den deutschen evangelischen Kirchen 1859. — HAKöstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes 1887. — JGottschick, Luther's Anschauungen vom christlichen Gottesdienst u. s. w. 1887. — PGrünberg, Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luther's und Zwingli's in bezug auf den Gottesdienst StKr 1888. S. 409—506. — Meine Schrift: Die Gestaltung des evangelischen Gemeindegottesdienstes 1888. — JulHans, Der protestantische Kultus 1890. — FrSpitta, Zur Reform des evangelischen Kultus 1891.

Erstes Kapitel.

Begriff und Zweck des Gemeindegottesdienstes.

Auf der Verschiedenheit des Kirchenbegriffs beruht die Verschiedenheit des Kultus in der evangelischen und in den unevangelischen Kirchen. In den unevangelischen Kirchen die Heilsanstalt und die Priesterschaft zu Gunsten der Gemeinde, in der evangelischen Kirche die Heilsgemeinschaft der priesterlichen Gemeinde Christi, das geistliche Amt der Mandatar der Gemeinde nach der Norm Christi. In den unevangelischen

Kirchen erleidet die Gemeinde den Kultus, in der evangelischen Kirche vollzieht sie ihn. Der Teil des Kultus, in dem die versammelte Gemeinde Christi, weil sie ist damit sie sei, funktioniert, ist der öffentliche Gemeindegottesdienst, den im eigentlichen Sinne nur die evangelische Kirche kennt; in ihm vollzieht sich der Verkehr der Gemeinde als solcher mit Gott.

§ 46. Die reformierte Lehre. (*L. § 122—125.*)

1. Zwingli's Auffassung. In der „Ordnung der Christenlichenn Kilchenn zu Zürich“ [1] 1525, modifiziert und vermehrt 1535, in Gebrauch bis 1675 (dazwischen die Gottesdienstordnung der Züricher Prädikantenordnung 1532 [bis 1535]), schliesst Zwingli an den bestehenden Predigtgottesdienst der deutschen Schweiz sich an, wie aus dem Manuale curatorum des Ulrich Surgant 1503 f. hervorgeht. Der Zweck des Gottesdienstes ist, Gottes Wort zu vernehmen „Gott zu Ehre und der Kirche zur Besserung“ (fidem infirmorum excitare); die Wirkung der Predigt ist Erkenntnis der Sünde und Bitte um Vergebung (Offene Schuld), auf welche das Gedächtnis der Verstorbenen folgt. Gleichwohl fehlt zu Anfang der evangelische Gedanke nicht (Fürbittgebet und Vaterunser), dass die Gemeinde sich vor dem Hören des göttlichen Worts als Gemeinde Christi in priesterlicher Funktion und im Gebet der Kinder Gottes zu konstituieren habe. Der wahre Gottesdienst besteht also im Hören auf Gottes Wort, damit Gottes Volk sich vor Gott beuge und seine Zuversicht auf Gottes sündenvergebende Gnade setze. Mit priesterlichen Vorrechten der Gemeinde beginnt der Gottesdienst, mit Flehen um Vergebung schliesst er (vgl. Neh 8 9).

2. Calvin's Auffassung [2]. Das liturgische Hauptwerk Calvin's: La forme des prières et chantz ecclésiastiques etc. 1542, modifiziert 1545, ist die Uebersetzung der deutschen Gottesdienstordnung von Strassburg aus dem Jahre 1539. Nach dieser Ordnung ist der Verlauf:

[1] Richter, 1 134 f.

[2] Edm Stern, La théorie du culte d'après Calvin. Strasbourg 1869. — Heiz, Calvin's liturgische Grundsätze (Ztschr. f. prakt. Theol. 1887). — Alfred Erichson, Die Calvinische und die Altstrassburgische Gottesdienstordnung 1894.

1. die Offene Schuld, 2. die Absolution (seit 1545). 3. Gesang des Dekalogs und das Gebet des Herrn (später wurde der Dekalog, vom Küster gelesen, vor die Offene Schuld an den Anfang gesetzt), 4. Psalmengesang, 5. freies Gebet um gesegnetes Hören des göttlichen Worts, 6. Predigt, 7. das grosse Fürbittgebet, 8. Symbolum apostolicum, 9. der aaronitische Segen. Die Predigt als Verkündigung de la verité de Dieu ist Hauptteil des Gottesdienstes, dem alles andere dient; denn Christus selbst ist der Lehrer, der Prediger und die Gemeinde sind Schüler Christi [1]). Durch die Offene Schuld und die Absolution konstituiert sich das Volk Gottes (der Dekalog gehört dann aber voran). Die Wirkung der Predigt ist das Bewusstsein, das priesterliche Volk des Herrn zu sein (Fürbitte, Credo), und als solches verlässt die Gemeinde den Tempel. Die Schwäche der Ordnung ist der Inhalt der wahrscheinlich von Butzer verfassten Offenen Schuld, welche nur des Menschen „Elend" betont, ein Bekenntnis, das nicht durch Erinnerung an Gottes Heilswohltat entsteht, sondern entweder diese voraussetzt, oder (so später) durch ein vorchristliches Sittengesetz hervorgerufen werden soll. — Die Ordnung Calvin's ist durch die Pfälzer Agende 1563 in die deutsch-reformierten Gemeinden gekommen, doch mit der Aenderung, dass an die Offene Schuld sich unmittelbar das Gebet um gesegnetes Hören des Wortes Gottes anschliesst, und dass auf die Predigt noch einmal ein Sündenbekenntnis nebst Absolution und Retention folgt.

3. Die Anglikanische Kirche hat ihre Gottesdienstordnung im Common Prayer Book (1549, vielfach verändert bis 1662). Sie ist eine eigentümliche Mischung von römisch-katholischen, dem Breviarium entlehnten, Elementen und Calvinischen Bestandteilen, ein Konglomerat von Schriftlektionen, Gesängen, Gebeten ohne psychologischen Fortschritt und ohne erkennbares liturgisches Prinzip.

§ 47. Die lutherische Lehre. (*L. § 126—128.*)

1. Luther's reformatorische Auffassung.

a) Der rechte und allgemeine Gottesdienst besteht in Anschluss an Rm 12 1 in dem Glauben an Gott und in dem

[1] So schon Augustin, Enarratio in Ps. 126 (MSL 37 1669).

aus Glauben geborenen Gehorsam gegen Gottes Willen innerhalb des von Gott gegebenen Berufs; der Wille Gottes ist die Liebe zum Nächsten aus dem Motiv der Liebe zu Gott, so dass in concreto Gottesdienst und Nächstendienst zusammenfallen.

b) Der innerliche Gottesdienst ist der Glaube und die Liebe zu Gott, *„da das Herz mit Christo handelt und gibt ihm die rechte Ehre“*. Mit der Nächstenliebe kombiniert wird derselbe der „vornehmste“ Gottesdienst, *„dass wir andre Leute zur Erkenntnis Gottes bringen“*.

c) Der „Gehorsam“ gegen Gottes Willen, auf den Kultus übertragen, ergibt den „äusserlichen“ Gottesdienst, im Gegensatz zum selbsterwählten der römischen Kirche. Indem aber Luther den „Gehorsam“ sich auch auf die Teilnahme am Kultus erstrecken lässt, gerät er in gesetzliche Bahnen, die ihn 1532 in Dessau[1] zu unevangelischen Behauptungen verführen (der kultische Gottesdienst geschehe Gott sonderlich, aller andre nur den Leuten; Sonntag = Sabbath; Ordnung besonderer Stätten durch Gott; göttliche Stiftung des Priesterstandes u. s. w.).

2. Luther's pädagogische Auffassung. Damit der „rechte“ Gottesdienst möglich sei, muss der Wille Gottes den Menschen bekannt und der Glaube durch Gottes Wort erzeugt werden. Das kann jeder sich selbst leisten, aber für den *„unwissenden Haufen“* ist der öffentliche Gottesdienst die einzige Gelegenheit, beides zu erlangen[2]; der lateinische Gottesdienst (an den Wochentagen) ist um der Jugend willen da, sie in der Sprache zu üben, der deutsche Gottesdienst um der Einfältigen willen, die noch nicht Christen sind; die Liturgie, damit sie etwas zum Gaffen haben, sonst kommen sie nicht. Eine gewisse Linderung dieser pädagogischen Auffassung ist darin zu erkennen, dass Luther bisweilen auch von denen kommunikativ redet, welche der Stärkung des Glaubens benötigt sind. So wird der öffentliche Gottesdienst zur Schule für die Erwachsenen, nicht die Gemeinde hält Gottesdienst, sondern dieser wird ihr gehalten und sie erleidet ihn. Ein Erbfehler bis heute, obgleich die Gemeinde Christi betet, bekennt, lobsingt. Der Versuch Gottschick's, neben der

[1] Luther 19 294 f.

[2] So Luther schon 1516; am deutlichsten in „Deutsche Messe“ 1526 und Gr. Kat. 1529 zum dritten Gebot (Müller 401 f.).

pädagogischen Auffassung bei Luther die Definition des Gottesdienstes als des *„Dankopfers der priesterlichen Gemeinde“* nachzuweisen (weshalb er auch die das Opfer vorbereitende Predigt an den Anfang stellen will, wie Luther 1523: vox clamans in deserto et vocans ad fidem infideles[1]), scheint nicht völlig gelungen zu sein.

3. Die evangelische Lehre. Echt evangelische liturgische Prinzipien finden wir bei Luther besonders in den Schriften „Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ 1533 und „Predigt bei Einweihung der Schlosskirche zu Torgau“ 1544[2]: *„dass nichts anderes darinnen geschehe* (in der Schlosskirche), *denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.“* Das könne jeder Einzelne für sich haben, aber in der Gemeinde am Sonntag sei beides kräftiger. Das Tun des Predigers und Liturgen ist das Tun der ganzen Gemeinde, die Predigt, die Taufe, das hl. Abendmahl[3]. Die Prinzipien sind folgende: 1. Der Haufe im öffentlichen Gottesdienst ist die Gemeinde Christi, das priesterliche Volk Gottes, dem nicht Gottesdienst gehalten wird, das vielmehr selbst Gottesdienst hält. 2. Der öffentliche Gemeindegottesdienst besteht a) aus dem prophetischen Teil, b) aus dem priesterlichen Teil. 3. Der prophetische Teil (Schriftverlesung, Predigt) ist das Hauptstück. 4. Der priesterliche Teil ist die unmittelbare Wirkung des prophetischen (Gottschick, Forderung der Schlussliturgie). 5. Dieser Gemeindegottesdienst ist ein „rechter“ Gottesdienst, indem die Gemeinde sich von Gott dienen und das Herz in Dank und Bitte zum Nächstendienst befruchten lässt.

Somit ist der Begriff des Gemeindegottesdienstes der Verkehr der Gemeinde Christi als solcher mit Gott im Empfangen von Gott durch sein Wort, im Geben an Gott durch Dank und Lob und Bitte. Daher nicht primo loco „darstellendes Handeln“ der Gemeinde (Schleiermacher), auch nicht pädagogisches Handeln des Predigers, sondern primo loco Handeln Gottes durch Christus

[1] So auch in der vorreformatorischen Zeit z. B. in Westfalen (vgl. Fl Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters [1900] S. 111).

[2] Luther 31 307. 17 239 f.

[3] Luther 31 370 f.

mit uns. Der Zweck desselben ist, dass das ganze Leben der Gemeinde Christi ein Leben im Glauben und in der Liebe aus Glauben werde, ein „rechter" Gottesdienst im Sinne des Evangeliums.

Zweites Kapitel.

Konstruktion des Gemeindegottesdienstes.

§ 48. Predigt und Liturgie. (*L. § 129. 130.*)

Die Reformatoren, die Symbole und KO des 16. Jahrh. sind darin eins, dass die Predigt das Hauptstück des Gottesdienstes sei. Das ist in der Grundbestimmtheit aller Frömmigkeit, der Rezeptivität für das Göttliche, begründet und liegt daher in der Natur der Sache. Der Prediger ist der „Mund Christi" an die Gemeinde Christi, die Christus hat, die Christum hat. Deshalb ist er zugleich „Mund der Gemeinde"[1]. Daher aber auch empfängt jeder Gemeindegottesdienst von der Predigt her seinen Charakter; was ihr voraufgeht, soll die Gemeinde zum fruchtbaren Hören des Wortes Gottes instandsetzen, was ihr folgt, soll der Widerhall des Wortes Gottes in den Herzen sein. Daher aber auch die Forderung einer (beschränkten) Mannigfaltigkeit auch der priesterlichen Stücke (Lied, Gebet), damit der durch die jedesmalige Predigt besonders geprägte Gottesdienst einheitlich sei.

Das Bedürfnis einer Schlussliturgie ist naheliegend, damit der Gesamteindruck auf die Gemeinde als solcher fixiert werde (*„das Dankopfer der priesterlichen Gemeinde"*). Die voraufgehende Liturgie ist zu fordern nicht aus ästhetischen Rücksichten, oder zur *„selbsttätigen Beteiligung"* der Gemeinde, sondern damit die zusammengekommene Menge sich zur einheitlichen Gemeinde Christi in ihrem Bewusstsein konstituiere. Die Konstituierung des Bewusstseins der Gemeinde Christi erfolgt auf demselben Wege, wie die tägliche Konstituierung des Bewusstseins des Einzelnen, Kind Gottes zu sein, von Busse und Glauben bis zur priesterlichen Würde; nur bei dem Einzelnen in mehr oder weniger ungebundener Reihenfolge der Momente, bei der Gemeinde in zu fixierender Reihenfolge. Aber die Voraussetzung von Busse und Glauben ist die Offenbarung Gottes in Christus; somit ist Schriftwort und Schriftverlesung

[1] Luther, Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) 31 371.

das Gerüst der Liturgie, die prophetische Funktion, die dann naturgemäss in der Predigt ihren Höhepunkt erreicht. Nur dadurch wird dem Zerfall des Gemeindegottesdienstes in einen liturgischen und einen homiletischen Teil gewehrt.

§ 49. Aufbau des Gemeindegottesdienstes. (*L. § 131—136.*)

Des näheren wird sich der Gemeindegottesdienst folgendermassen aufzubauen haben:

I. Sündenbekenntnis und Gnadenversicherung.

Psychologisch begründet ist das Bewusstsein der Sünde im Nahen zu Gott. Da aber bei dem evangelischen Christen das Sündenbewusstsein nur auf Grund der Heilswohltat Gottes sich erhebt, so hat die Erinnerung an diese voranzugehen, jedoch nicht in einem einzelnen Eingangsspruch. Ebenso hat das Sündenbekenntnis selbst die Tatsache der Erlösung nicht zu verschweigen (wie die Offene Schuld). Die Gnadenversicherung ist mit Worten der hl. Schrift zu sprechen und wie das Sündenbekenntnis durch die Gemeinde anzueignen. Eine Kollekte, welche die Bitte um bleibende Ruhe der Seele in der Gnade Christi ausspricht, beendet den ersten Teil. Demnach etwa:

Gem.: Herr Jesu Christ, dich zu uns wend (3 Str.).
Liturg: Im Namen des Vaters u. s. w. Unsere Hilfe steht u. s. w.
Gem.: Amen.
Liturg: Mt 3—10 oder Eph 1 3 ff. oder Ps 23 u. s. w.
Gem.: Gloria Patri.
Liturg: Sündenbekenntnis.
Gem.: Bei dir gilt nichts, denn Gnad' und Gunst u. s. w.
Liturg: Gnadenversicherung.
Gem.: Der Herr ist noch und nimmer nicht u. s. w.
Liturg: Ehre sei Gott in der Höhe.
Gem.: Und Friede auf Erden u. s. w.
Liturg: Kollekte.
Gem.: Amen. Amen.

II. Glaube und Glaubensbekenntnis.

Auch dies hat sich an der Schriftlesung zu orientieren, die jedoch bereits in direktem sachlichen Zusammenhang mit der Predigt zu stehen hat. Mit der Tradition, zuerst die Epistel (Predigt Johannes des Täufers vgl. § 36), dann das Evangelium zu lesen, ist zu brechen, dagegen Weissagung und

Erfüllung (AT und Evangelium) oder Heilstat (Evangelium) und Lebensfolge (Epistel) vorzuziehen. Demnach etwa:

Liturg: ATliche Perikope oder Evangelium.
Gem.: Hallelujah (dreimal).
Liturg: Evangelium oder Epistel.
Gem.: Ehre sei dir, Herr.
Liturg: Aufforderung zum Glaubensbekenntnis.
Gem.: Wir glauben all an einen Gott, etwa in der von Fr Spitta verfassten Reduktion der drei Strophen des Lutherliedes auf die Strophe:

Wir glauben all an einen Gott,
Schöpfer Himmels und der Erden,
Der sich durch Jesum seinen Sohn,
Uns zum Vater hat gegeben.
Er will uns allzeit ernähren,
Uns zur Seligkeit bewahren,
Durch den heilgen Geist im Glauben,
Kein Leid soll uns widerfahren.
Die heilige Dreifaltigkeit
Sei hochgelobt in Ewigkeit.

III. Priestertum und Kindschaft.

Jenes tut sich in dem Fürbittgebet kund, das nur hier seine richtige Stelle hat; diese im Gebet der Kinder Gottes. Demnach:

Liturg: Fürbittgebet (Allgemeines Kirchengebet) und Gebet des Herrn.
Gem.: Amen. Amen.

IV. Predigtlied und Predigt.

V. Schlussliturgie.

Diese gibt den Eindruck des göttlichen Worts auf die Gemeinde wieder in Dank und Bittpreis Gottes, sowie in dem Aussprechen des Bewusstseins um die Tragweite des göttlichen Worts für die Gemeinde.

1. Dank und Bittpreis Gottes.

Hier ist der Ort, wo die alten liturgischen Schätze ihre Kammern auftun mögen. Obgleich die seit Hippolytus

und Cyprian gebräuchliche Praefation (mit einfacher Salutatio: Der Herr sei mit uns! oder mit dem Respons: Der Herr sei mit euch! Der Herr segne dich (Ruth 2 4)[1]) vor dem Empfang des Sakraments ihren Platz hat, so ist die Einstellung der Praefatio in die Schlussliturgie im Rückblick auf die Dignität des Wortes Gottes doch wohl zu rechtfertigen (vgl. Preussische Agende). Das Sanktus schliesst sich auch hier in passendster Weise an.

2. Die Tragweite der Heilsverkündigung

braucht nicht nur eschatologisch zu sein, wenn auch das eschatologische Moment nicht fehlen darf. Das jene Tragweite zum Ausdruck bringende Schriftwort hat die Gemeinde sich anzueignen, bevor sie mit dem Segen entlassen wird. Demnach:

[Salutatio.	Liturg:	Der Herr sei mit euch.
	Gem.:	Der Herr segne dich.]
Praefatio.	Liturg:	Erhebet eure Herzen.
	Gem.:	Wir erheben sie zum Herrn.
	Liturg:	Lasset uns danksagen dem Herrn, unserm Gott.
	Gem.:	Wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam ist es, dass wir dir . . . danksagen u. s. w. Folgt die Bitte.
Sanctus.	Gem.:	Heilig, heilig, heilig u. s. w.
	Liturg:	Lc 12 35—37a oder Joh 17 17—21, oder Eph 5 25—27 u. a. St.
	Gem.:	Er kommt zum Weltgerichte, oder Lass uns so vereinigt werden, oder Lass mich an andern üben, Was du an mir getan u. a.
	Liturg:	Segen.
	Gem.:	Amen. Amen. Amen.

Von den neueren Gottesdienstordnungen entspricht der Theorie am meisten die für die Hannoversche Landeskirche vom 1. Febr. 1889, abgesehen von der grossen Länge, dem Mangel

[1] Die altherkömmliche Formel: „Und mit deinem Geiste“ (II Tim 4 22) wird seit Ende des 4. Jahrh. auf den hierarchischen Amtsgeist bezogen und ausschliesslich so von den römischen Liturgikern gedeutet. —

der Transitus, der Stellung des Allgemeinen Kirchengebets und der Einsetzung des Chores statt der Gemeinde.

Drittes Kapitel.

Gemeindegottesdienst und Feier des hl. Abendmahls.

Literatur: FLSteinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Kultus (Beitr. z. pr. Th. III) 1877. — PKleinert, Zur praktischen Theologie. 2. Art. StKr 1882, S. 1 ff. 48 ff. — Weinreich, Hauptgottesdienst ohne Abendmahl in Halte was du hast XIII (1889/90) Heft 7—9. — GRietschel, Liturgik I 495 f.

§ 50. Geschichtliches über das Verhältnis von beiden zu einander. Ergebnis. (*L. § 137—139.*)

Die Bestimmung des Verhältnisses beider zu einander ist in neuerer Zeit stark beeinflusst von dem Kgl. Preuss. Publikandum vom 14. Sept. 1814, nach welchem die Predigt *„die Belehrung und Ermunterung zum Gottesdienst"* sein soll, und dieser in den folgenden Gebetsakt (mit liturgischer Ausschmükkung) gelegt wird. Das führte auf die pädagogische Prägung der Predigt und auf das Verhältnis der Predigt zum Abendmahl im Gemeindegottesdienst hin. Drei Auffassungen haben sich gebildet: 1. kein Gemeindegottesdienst ohne Abendmahlsfeier, 2. vollständiger Gemeindegottesdienst ohne Abendmahlsfeier; 3. der Idee nach wie 1., doch in der Praxis nicht durchführbar.

In den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche finden wir eine Zweiheit des Gemeindegottesdienstes, eine homiletische (Gebets-)Feier und eine eucharistische zu verschiedenen Tageszeiten[1]. Im 2. Jahrh. findet nur sonntägliche Abendmahlsfeier der ganzen Gemeinde statt; im Anfang des 3. Jahrh. (Tert. und Hipp.) eine sonntägliche und daneben auch eine Feier an Wochentagen; Cyprian[2]: „cottidie". Nach Tertullian und Cyprian findet die Eucharistie früh morgens, nach Clemens Alex. und Hippolyt ante occasum so-

[1] So Act 2 46: ἐν τῷ ἱερῷ und κατ' οἶκον; I Kor 14 und 11. — Plinius Ep. 10 96: stato die ante lucem convenire, rursusque coeundi ad capiendum cibum. — Ignatius: προσευχή und ἀγάπη — εὐχαριστία. — Did. 14 1 16 2. — ClemAlex. — Tertull., De anima. — Can. Hipp. c. 21. 27 (Agapen c. 32 und 35). — Nur Justin I Apol. 67 scheint anders zu berichten.

[2] Cyprian, De domin. orat. 18; ep. 58 1 63 16.

lis statt. Nach der Vereinigung der beiden Gottesdienste in missa catechumenorum und missa fidelium beginnen die Klagen, dass die ganze Gemeinde nicht mehr feiert, sondern ein Teil nur an der Katechumenenmesse teilnimmt. Die Klage verstummt bald, weil die Eucharistie auch ohne Beteiligung der Gemeinde dennoch zu ihren gunsten gefeiert werden kann.

Die Reformatoren orientierten ihre Gottesdienstordnung an der römischen Messe, sei es sie verwerfend oder sie korrigierend; somit fehlte die Unbefangenheit in der Konstruktion der Gottesdienstordnung. Dies hatte zur Folge: 1. dass das „Opfer" der römischen Messe in das „Opfer" seitens der Gemeinde gewandelt, dies und damit auch das hl. Mahl als die Höhe aller gottesdienstlichen Feier angesehen wurde; 2. dass die Predigt damit (in den lutherischen Kirchenordnungen) eine anorganische Stellung erhielt; sie scheint eingeschoben. Verlegenheit ergab sich aus der Tatsache, dass die ganze Gemeinde zur Predigt kommt, nur ein (oft sehr geringer) Teil derselben zum Abendmahl. Fest steht, dass die Gemeinde nicht zur Abendmahlsfeier an jedem Sonntag gezwungen werden darf Also 1. *Non coacti sed volentes, womöglich die ganze Gemeinde*[1]. Bei Zwingli und Calvin: die ganze Gemeinde *quatre fois l'année*, auf deutschem Kirchengebiet *„zum wenigsten alle Monat"* [2], also besondere Abendmahlssonntage (seit dem 17. Jahrh. auch in lutherischen Territorien). 2. Ein Teil der Gemeinde kommuniziert, die ganze Gemeinde bleibt gegenwärtig (die Feier ein Bekenntnis des Glaubens vor der nicht kommunizierenden Gemeinde als der höheren Instanz, so Zwingli, so Luther, [Form. M. VII 14]; dazu pädagogische Gesichtspunkte). Dadurch wird aber die Kirche zum Theater, in welchem ein Teil handelt, der andere zuschaut[3], umsomehr, als das Formular auf die Zuschauer keinerlei Rücksicht nimmt. 3. Wenn kein Gemeindeglied kommuniziert, so kommuniziert nicht etwa der Pfarrer allein coram ecclesia (römische Messe), sondern der Gottesdienst wird (dann aber ein Abbozzo) ohne Abendmahl geschlossen.

Jede Verbindung des Gemeindegottesdienstes mit dem hl. Abendmahl führt entweder zu Entwertung der Predigt oder

[1] Renovatio eccl. Nordling. 1525 (Richter 1 19).
[2] Pfälz. KO 1563. — Syn. gen. Herb. 1586 (Richter 2 261 475).
[3] FLSteinmeyer, Die Eucharistiefeier 56.

des hl. Mahls. Ist die Predigt der Höhepunkt des Gottesdienstes, so ist das hl. Mahl ein Anhang[1]. Ist das Lob- und Dankopfer der Gemeinde der Höhepunkt, so ist die Predigt Vorbereitung für die Liturgie, das hl. Mahl Anhang dazu. Ist das hl. Mahl der Höhepunkt, so feiern die Nichtkommunizierenden keinen völligen Gottesdienst, und die Predigt ist entweder für sie oder für die Kommunikanten nicht brauchbar. Diese Misslichkeit führt auf Trennung des Gemeindegottesdienstes von der Abendmahlsfeier (CIN itzsch, LSchöberlein, GvZezschwitz, JHans, Weinreich, GRietschel u. a.). Es gilt folgende Erwägung: 1. das hl. Mahl ist das Mahl der Gemeinschaft der Feiernden mit dem Herrn (betont in der römischen und in der lutherischen Lehre) und untereinander (betont in der reformierten Lehre) auf Grund der Vergebung der Sünden in dem Versöhnungsopfer Christi; 2. die Wirkung des hl. Mahls ist nicht etwas spezifisch Verschiedenes von der Wirkung des im Glauben angenommenen Wortes Gottes[2]; dem hl. Mahl wird dadurch seine Würde nicht genommen; 3. das Bedürfnis der Einzelnen nach besonderer Stärkung des Glaubens ist für die Teilnahme am hl. Mahle konstitutiv[3]; nicht durch die jedesmalige, sondern durch die Feier überhaupt wird die Gemeinschaft der ganzen Gemeinde im hl. Mahl geheiligt.

§ 51. Die liturgische Gestaltung der gesonderten Abendmahlsfeier. (*L. 140. 141.*)

Die liturgische Gestaltung der gesonderten Abendmahlsfeier hat dadurch grossen Vorzug, dass sie in der sachgemässen Ausdehnung nicht gehindert ist und statt des Morgenmahls ein Abendmahl behandeln kann. Wie ist die Vorbereitung (Beichte) einzurichten? Die seit JKSchade (1698) auch in der lutherischen Kirche übliche allgemeine Vorbereitung (Beichte) ist Württemberger (Strassburger) Herkunft und hat die Tendenz, die Unwürdigen vom mysterium tremendum fernzuhalten; Schwache werden dadurch eher abgeschreckt.

[1] ClHarms, Pastoraltheologie[3] 230.

[2] Joh. 6 44 54. — Apol. 13 (De numero et usu Sacramentorum §§ 3. 5); Grosser und Kleiner Katech. (Müller 202. 365 f. 500 f.); Luther, Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi (1526) 29 345.

[3] So auch Luther, Ordnung des Gottesdienstes (1523) und Deutsche Messe (1526) 22 155 239.

Die Verhinderung, ausser Sonntags dem Beichtgottesdienst Zeit zu widmen, verführt viele, ohne Beichte zu kommen, veranlasst die Einrichtung der psychischen Tortur, die Beichte mit dem Hauptgottesdienst und der Feier des hl. Mahls in eins zu verbinden. Die allgemeine Beichte (Vorbereitung) ist überflüssig, sobald die Sitte sich bildet, dass die am Abend Kommunizierenden auch den Gemeindegottesdienst besuchen, und den Tag der stillen Feier widmen, und sobald die freiwillige Privatbeichte sich einzubürgern beginnt.

Der Verlauf der gesonderten Abendmahlsfeier würde etwa folgender sein:

I. Die Bedeutung des hl. Mahls wird den Feiernden zum Bewusstsein gebracht durch Gesang etwa des Agnus Dei, O Lamm Gottes, und durch die liturgische Rede, nach deren Beendigung der Gesang einer Strophe zum

II. Lob des Herrn für seine Gabe und zur Bitte um deren Segnung, zum Glauben an die sündenvergebende Gnade und zur (versöhnlichen) Liebe überleitet. Dieser Teil besteht aus der Präfatio und dem Sanctus.

III. Die s. g. Konsekration (Verlesung der Einsetzungworte) und Distribution mit üblicher Spendeformel unter sanftem Spiel der Orgel (Motiv: O Lamm Gottes). Der Gesang einer Strophe leitet zu

IV. Dank und Bitte, Gebet des Herrn und Segen[1].

[1] Die Stellung des Herrngebetes am Schluss der Handlung bedeutet die auf grund des hl. Mahles vollzogene Gemeinschaft der Kinder Gottes. Die ebenfalls zu empfehlende Stellung des Herrngebetes zwischen Konsekration und Distribution bedeutet die Gemeinschaft der Kinder Gottes als Bedingung zum Empfang des hl. Mahles.

III. Teil.

Die Lehre von der Betätigung der Heiligkeit der Kirche.

A. Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft.

Erstes Buch.

Homiletik.

Literatur: ATholuck, Vorwort zur zweiten Sammlung s. Pred. 1835 (neue Ausg. Gotha 1863, Bd. I⁵, S. VIII—XXII, XXII—XXXVIII). — AlSchweizer, Homiletik der ev.-protest. Kirche 1848. — AlVinet, Homiletik oder Theorie der Predigt. Aus d. Franz. v. JSchmidt 1857. — JHFrBeyer, Das Wesen der christlichen Predigt nach Norm und Vorbild der apostolischen Predigt 1861. — ELThHenke, Nachgelassene Vorlesungen über Liturgik und Homiletik. Hrsgeg. v. Zschimmer 1876. — ChHSpurgeon, Ratschläge für Prediger. Stuttgart 1896. — AlfrKrauss, Lehrbuch der Homiletik 1883. — HBassermann, Handbuch d. geistl. Beredsamkeit 1885. — ChrPalmer, Evangelische Homiletik⁶, bearb. v. Kirn 1887. — Drei opera postuma: Homiletik von ThChristlieb, 1893, ImmStockmeyer, 1895, FLSteinmeyer 1901 (vgl. Theol. Lit. Ztg. 1893 Nr. 24, 1895 Nr. 24, 1901 Nr. 18).

§ 52. Name und Begriff der Homiletik. (*L. § 142.*)

Homiletik — ὁμιλητική sc. τέχνη, von ὁμιλία, Verb. comp. aus ὁμοῦ und ἴλη (εἴλη) = Haufe, Menge, also: Zusammenhäufung, Vereinigung, geselliger Verkehr. Daraus die Bedeutung: vertrautes Gespräch, Unterredung (Lc 24 14 15 Act 24 26 I Kor 15 33), religiöser Vortrag (Act 20 11)[1]. Vom Christentum ist das Wort ὁμιλία angeeignet für den christlich-religiösen Vortrag, sofern dieser an die Christengemeinde, an getaufte Christen, an die Brüder gerichtet ist, im Unterschiede von κήρυγμα (Missionspredigt) und κατήχησις. Die Homilie ist Gemeindepredigt und will das christliche Bewusstsein nicht erst gründen, sondern das durch die Katechese gegründete entwickeln und kräftigen. Bis ins 5. Jahrh. ist ὁμιλία = sermo = Gemeindepredigt im Gegensatz zu λόγος = oratio, dem rhetorischen Kunstwerk (vgl. das französische sermon und oraison). Augustin unter-

[1] Bei Plato und den Platonikern, bei Clemens Alex., Origenes u. a. findet sich ὁμιλία und ὁμιλεῖν in der Bedeutung: Gebet, beten.

scheidet homilia als Text auslegende Predigt von sermo als Thema durchführende Predigt, doch beide sind Gemeindepredigten. So gebraucht Luther Sermon = Traktat, und seit JGvHerder und GMenken ist der Augustinische Sprachgebrauch verwirrend auch für die „Homilie" eingeführt, die sogar in Gegensatz zu „Predigt" gesetzt wird. Der allgemeine Name für Predigt ist seit Lactanz[1]: praedicatio (urspr.: öffentliches Ausrufen des praeco, Heroldes).

Homiletik ist Theorie der Gemeindepredigt[2]. Die Gemeindepredigt setzt das Vorhandensein der Gemeinde Christi voraus, die das Wort Gottes hat; denn erst dadurch hat sie die Qualität der Gemeinde. Die Predigt hat das Wort Gottes der Gemeinde, die es hat, darzubieten, damit sie es habe und dadurch werde, was sie ist, d. h. sich erbaue. Der Teil der Gemeinde, der um das Wort Gottes sich sammelt, ist Repräsentant der ganzen Gemeinde als religiöser Gemeinschaft. Das Wort Gottes aber ist die Offenbarung Gottes, welche in Christus und seinem Heil vollendet ist und in der hl. Schrift ihre litterarische Urkunde empfangen hat. Der Gemeinde kann das Wort von Gott durch die Predigt aufs neue Gottes Wort werden, wenn es zuvor dem Prediger Gottes Wort geworden ist. Dadurch wird die Abhängigkeit des Predigers von der zufälligen Durchschnittsmeinung der Gemeindeglieder ausgeschlossen, aber auch die Willkür, das in Christus gegebene Wort Gottes seiner Eigentümlichkeit zu entkleiden. Verleugnung der Voraussetzung der Predigt ist der Name Halieutik (GAFSickel 1829) und Keryktik (RStier[2] 1844), aber auch die Umwandlung der Predigt in Katechese oder Kerygma. Verkennung des Wesens der Predigt ist die Fixierung ihrer Aufgabe als Auslegung der hl. Schrift; dadurch würde die Homiletik zur exegetischen Theologie gehören (Hyperius), die Ueberzeugung des Predigers nebensächlich, und textlose Predigten würden unmöglich sein. Die Erkenntnis und Erfahrung des Wortes Gottes hat allerdings ihre Quelle in der hl. Schrift, und diese ist somit auch Stoffquelle der Predigt; aber nicht prinzipielle, sondern nur

[1] Lactanz (ca. 260—320): Div. instit. 4 21. 2; De mort. persec. 2 2.

[2] Die Bezeichnung „Homiletik" (früher ars oder ratio concionandi etc.) seit WLeyser († 1649), Cursus homileticus, und SebGoebel (Methodologia homiletica 1672).

praktische Gründe knüpfen die Predigt an einen Text aus der hl. Schrift an. Der Form nach ist die Predigt Rede; die formalen Regeln der Redekunst (Rhetorik) gelten somit auch für die Predigt, doch nur insoweit, als sie dazu dienen, das Wort Gottes in seiner eigentümlichen Kraft der Gemeinde zum Bewusstsein zu bringen[1].

Es ist die Heiligkeit der Kirche (Gemeinde), welche in der Predigt ihren Heilsbesitz für ihre Glieder wirksam macht, damit sie als Gemeinde Christi sich erfassen (Glaubensgemeinschaft). Darum ist die Predigt das Hauptstück des evangelischen Kultus, und alles Uebrige des Kultus hat der Predigt zu dienen.

Schon Augustin (De doctr. chr. IV 16) verteidigt die Vorschriften über die Rede, obgleich der hl. Geist Lehrer bereite. Vinet (S. 22—46) redet von den Irrtümern, von der Homiletik zu wenig und zu viel zu erwarten. van Oosterzee (1 79—83) vergleicht den Prediger mit einem Schiff: Menschen rüsten es aus, Gottes Wind schwellt die Segel.

§ 53. Abriss der Geschichte der Homiletik. Bis Augustin.

(*L. § 143—145.*)

Literatur: HASchott, Theorie der Beredsamkeit, 3 Teile, 1814. [2] 1828—1849. — EHGLentz, Geschichte der christlichen Homiletik, 2 Bde., 1839. — RRothe, Geschichte der Predigt von den Anfängen bis Schleiermacher, herausgeg. von Trümpelmann 1881. — ANebe, Zur Geschichte der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner, 3 Bde., 1879. — ABrömel, Homiletische Charakterbilder, 2 Bde., 1869 u. 1874. — RCruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter 1879. — ALinsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrh. 1886. — FRAlbert, Die Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther 1892 f. — GvZezschwitz, Geschichte der Predigt in Zöcklers Handbuch der theol. Wissensch. 4. Bd. [3] 1890, S. 230—396. — ThChristlieb, Geschichte der christlichen Predigt bis in die neuere Zeit in RE. [2] 18 (1888), S. 466—653. — HHering, Die Lehre von der Predigt. 1. Hälfte. Geschichte der Predigt 1894—1897. — — GLeonhardi, Die Predigt der Kirche 1888 ff.

Aus demselben Bedürfnis, wie die דְּרָשָׁה der Synagoge, erwuchs die christliche Predigt: religiöses Leben aus der Quelle der literarischen Urkunde der Offenbarung Gottes zu schöpfen[2].

[1] Vgl. § 58.

[2] Vgl. ESchürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2 (1886), S. 375 f. — HJHoltzmann in Predigt der Gegenwart

Stoffquelle der Predigt ist allezeit vornehmlich das Wort Jesu und der Apostel, aber die apostolische Missionspredigt ist nicht unbedingte Norm der Gemeindepredigt (gegen FrBeyer). Von der zweifelhaften Epiphanias- und Taufrede Hippolyt's (um 200) abgesehen [1], ist Origenes der erste hervorragende Prediger der christlichen Kirche. Alexandrinische Religionsphilosophie in seiner einfachen Rede (Katechese) führt ihn zu dem dreifachen Schriftsinne (somatisch, psychisch, pneumatisch, d. h. wörtlich, sittlich, allegorisch, wozu durch Augustin, Eucherius, Cassian der mystische als vierter kommt); Ephräm der Syrer († ca. 360) ist Hauptvertreter orientalischer Phantasie in der Rede der Kirche (siebensilbige jambische Zeile, versus ephraimiticus), Makarius d. Aeltere: bilderreicher Mystik. Seit Mitte des 4. Jahrh. wird die heidnische Rhetorik Norm der Predigt, besonders in der orientalischen Kirche, die ein Zerrbild des Schwulstes in den beiden Gregor (von Nazianz und von Nyssa) zeitigt, edler in dem dritten Kappadozier, Basilius d. Gr., auftritt, und in dem grössten Prediger der alten Kirche, Johannes von Konstantinopel (seit Isidor Hisp. [† 636], De vir. ill. c. 18 Chrysostomus genannt), einem Vertreter der antiochenischen Exegetenschule, ihre schönste Blüte treibt. Wer der grösste sei, wird im 12. Jahrh. durch Festsetzung der jährlichen Feier des Basilius, Gregor Naz. und Chrysostomus am 30. Januar beantwortet. Fast ohne Vermittelung wird die Blüte der lateinischen Predigt der alten Kirche in Augustin, aus alexandrinischer Schule, erreicht, der seine höchste Macht entfaltet, wo er die Liebe reden lässt (Reden an die Donatisten, Sermones 357 – 359, MSL 39 1582 f.).

Die Theorie der Predigt bei Chrysostomus, Περὶ ἱερ. IV 3 V 1—8 (Montfaucon 1 392 f.); der Prediger habe nach dem Ruhm eines mächtigen Redners zu streben I Pt 3 15; Kraft der Rede und Verachtung des Menschenlobes sei not; der Be-

7 39 f. — RSeyerlen, Der christliche Kultus im apostolischen Zeitalter (Ztschr. f. prakt. Theol. 1881).

[1] Hippolytus, εἰς τὰ ἅγια ἐπιφάνεια (Hans Achelis, Hippolytus Werke. 1. Bd. 2. Hälfte [1897], S. 255–263). Ueber die Autorschaft des Hippolytus vgl. Hans Achelis, Hippolytstudien [1897], S. 194—202.

gabte bedürfe grösseren Fleiss als der Unbegabte um der Erwartung der Hörer willen; seine einzige Richtschnur müsse sein: dass er Gott gefalle. Die Theorie der Predigt bei Augustin, De doct. chr. lib. IV (die erste Homiletik, vom J. 427 MSL 34 15 f.); Chrysostomus spricht zu fertigen Rednern, Augustin zu solchen, die es werden wollen. Das Studium der Rhetorik habe wenig Wert; der hl. Geist lehre rechte Redekunst. Diese habe der Weisheit zu dienen, beides werde aus der hl. Schrift gelernt. Klarheit und Verständlichkeit (Cicero, De or. 3 12) sei wertvoller als Reinheit der Sprache; Ausarbeitung und Memorie der Predigt werden gering geschätzt. Der Zweck der Rede sei docere, delectare, flectere oder movere (Cicero, Or. 21). Nur das docere sei notwendig; aus diesem folge beides andere; doch habe das flectere unter Umständen eine besondere Stelle. — Es gebe drei genera dicendi (Cicero, Or. 21): quot officia oratoris, tot genera dicendi: subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo (vgl. c. 29), die sämtlich in jeder Predigt anzuwenden seien (Quinctilian, Inst. or. 12 10), doch so, dass der Eingang der Predigt stets im gemässigten Stil sich halte. Der Prediger bete und arbeite, dass die Hörer mit verständigem, williegem, gehorsamem Herzen hören. Dazu sei das Leben des Redners mehr wert, als die Erhabenheit seiner Rede, der Inhalt dieser mehr als die Form. Das Ziel sei: ut veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat; im 29. Kapitel lehrt Augustin, jeder Prediger dürfe fremde Predigt vortragen, da jedes gute Wort den Gläubigen gehöre, weil es aus Gott stamme.

Der hohe Wert dieser Homiletik wird beeinträchtigt: 1. durch die Beschränkung der Lehre auf den formalen Teil, obgleich alles auf den Inhalt der Predigt ankomme; wie dem antiken Redner ist dem Prediger das Thema gegeben; 2. durch die falsche Stellung des Predigers zu der Gemeinde: er redet nicht wie der Bruder zu den Brüdern, sondern wie der Wissende zu den Unwissenden, der Tugendhafte zu den Sündern; 3. durch die Geringschätzung des Studiums für die einzelne Predigt (Gegensatz: Chrysostomus); daher sind Augustin's Predigten nachlässig in Sprache und Aufbau; der Gegensatz seiner Gegenwart zu seiner Vergangenheit und sein Amtsbegriff beherrschen ihn; 4. durch den Grund-

satz, der Diebstahl fremder Predigten sei erlaubt; Cyrill Alex. († 444) und Salvian Massil., episcoporum magister († 485), fertigten demgemäss für die Bischöfe Predigten an, zu entschuldigen durch die weitverbreitete Ungebildetheit der Bischöfe; aber Augustin hat die Trägheit und Untüchtigkeit sanktioniert.

§ 54. Fortsetzung. Bis zur Reformation. (*L. § 146.*)

Augustin's Homiletik und Gregor's Cura pastoralis (woher die kasuistischen Moralpredigten) beherrschen das Mittelalter. Ausser den 40 Predigten Gregors I. ist von der Völkerwanderung bis Karl d. Gr. über Predigtwesen wenig überliefert. Das Capitulare Karl's vom Jahre 789 und demgemäss die Synoden von Tours und Rheims (beide 813) schreiben den Bischöfen vor, die Predigten der Väter in der Landessprache dem Volke vorzutragen; die Synode von Tribur (895) begnügt sich mit der Vorschrift, während 2—3 Wochen in jedem Jahr des Sonntags die hl. Schriften (d. h. die Bibel und die Kirchenväter) zu erklären. Rhabanus Maurus (De clericorum institutione et caerimoniis ecclesiae 3 27 vom Jahre 829), schreibt Augustin (De doctr. chr. IV) und Gregor I. (Reg. past.) aus; ebenso sind seine eigenen Sermone nur Kompilationen, teilweise sogar wörtliches Plagiat, patristischer Sermone, — zu entschuldigen durch den Ehrbegriff des Zeitalters, nichts Eigenes zu geben. Von 1100 an hebt sich die Predigt durch kirchliche Vorschriften und durch den Einfluss der Kreuzzüge, durch Bekämpfung von Ketzereien, durch die Predigerorden, die Scholastik, Mystik, Ausbildung der deutschen Sprache. Einige Prediger (z. B. Konrad von Marburg) haben das Privileg, dass jedem Hörer Ablass für eine bestimmte Zahl von Tagen gewährt wurde. Ausser den Predigtsammlungen, die nach wie vor ausgeschrieben wurden, waren homiletische Hilfsmittel: die Summae (z. B. de casibus, de virtutibus et vitiis, praedicatorum), die Commentarii et Catenae, Legendae sanctorum, Gesta Romanorum moralisata, Universum praedicabile, Physiologus (ursprünglich ein griechischer Traktat der Tierfabel, schon von den Kirchenvätern erweitert, daher die „Predigtmärlein", „Ostermärlein") besonders aber Bonaventura († 1274), Biblia pauperum, ein alphabetisch geordnetes biblisches Reallexikon. Die Hauptarten der Predigt vom 12. bis

15. Jahrh. sind: die franziskanische Volkspredigt (Berthold von Regensburg), die mystische Predigt (seit Bernhard von Clairvaux) und die scholastische Predigt der Dominikaner (praedicatores)[1]. Hervorragende Homiletiker sind: Guibert de Nogent (1153—1215), Liber quo ordine sermo fieri debeat (MSL 156 21 f.), ausgezeichnet durch sittlichen Ernst, besonders in der Fixierung des Predigtzweckes; Alanus ab Insulis († 1203), Summa de arte praedicatoria (MSL 210 111 f.), der eine Bedeutung dadurch hat, dass er 1. einen Text als autoritas jeder Predigt vorangestellt wissen will; 2. von der Klosterpredigt aus, jedoch in schiefer Weise, auf den altchristlichen Begriff der homilia für die Volkspredigt zurücklenkt; nur den fideles sei durch die Predigt instructio morum et fidei zu geben, indignis et obstinatis subtrahenda est praedicatio; der Dominikanergeneral Humbert de Romanis († 1276), De eruditione religiosorum praedicatorum (Max. Bibl. 25 424 f.), der gegen die Auswüchse der scholastischen Predigt ernst reagiert und das Amt des Predigers weit über das des Priesters stellt. Gegen Ende des Mittelalters vernichten die Postillen (post illa verba Dei) und Eselsbrücken (Sermones Dormi secure, quia sine cura incorporari et populo praedicari possunt, Serm. parati, praedicabiles etc.) die Gemeindepredigt. Doch weist ca. 1400 Nicolaus de Clamengis, De studio theologico (ed. Schöpff 1857) auf das Studium der Schrift und die lebendige Volkspredigt hin; Heinrich von Langenstein (de Hassia)[2], Tractatulus de arte praedicandi, sinkt in die Scholastik und den Alexandrinismus zurück, obgleich das Fundament der Predigt das Wort Gottes (d. h. die Vulgata) sei. JReuchlin, Liber congestorum de arte praedicandi (1502 geschrieben, 1504 ediert), führt konsequent die alte Rhetorik für die Predigt ein mit den 3 genera: demonstrativum (loben und tadeln), deliberativum oder epideicticum (antreiben und abraten), iudiciale (anklagen und verteidigen). Grossartig ist Erasmus, Ecclesiastae seu de ratione concionandi libri quatuor (1535)[3]. Reichhaltig, ge-

[1] Der Höhepunkt scholastischer Predigtweise liegt in zwei Werken des Jordan von Quedlinburg († 1380) vor: 1. De tempore (1365) = opus Jor, 2. De Sanctis (opus Dan), „ein wahres Meisterwerk von Einteilungswut“ (Linsenmayer 457).

[2] Vgl. OHartwig, Leben und Schriften Heinrich's von Langenstein 1858.

[3] Neue Ausgabe von FAKlein (1820), XVIII u. 742 S. 8°.

lehrt, religiös ernst und tief, ob auch wissenschaftlich nicht ganz exakt; die Rhetorik wird völlig auf die Predigt angewendet; das Amt des Predigers aber übertrifft das des Königs (so schon Chrysostomus l. c. IV 1), daher hohe religiöse und sittliche Anforderungen; der Verfall der Predigt und der der Kirche seien stets verbunden. Das zweite Buch zeigt, wie man ein guter Prediger werden kann; das dritte wendet die Dialektik und Rhetorik auf die Predigt an; das vierte gibt materiale Homiletik. Den Gesamtertrag der Homiletik des Mittelalters bietet, ohne neues zu geben, JUSurgant, Manuale curatorum praedicandi praebens modum 1503, — kein Unterschied zwischen Homiletik und Rhetorik, normierende Stellung aristotelischer Philosophie.

§ 55. Fortsetzung. Seit der Reformation. (*L. § 147—151.*)

Melanthon in seinen De rhetorica libri tres 1519 (überarbeitet 1521 in Institutiones rhetoricae, 1531 in Elementorum rhetorices libri duo) ist Rhetoriker und Humanist und hat durch seinen Namen grossen, doch nicht günstigen, Einfluss auf Jahrhunderte hinaus. Die erste evangelische Homiletik, welche die Predigt prinzipiell (nicht durchgeführt) aus der Umarmung der Rhetorik befreite und sie der Exegese zuwies, ist: AHyperius: De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II[1]. Sein eigentlicher Name ist Andreas Gerhard aus Ypern, geb. 1511, † als Prof. th. zu Marburg 1564. Das Werk erschien 1553 (Marburg bei Andreas Kolbe), in doppeltem Umfang 1562[2]. Der materiale Zweck der Predigt ist salus hominum et reconciliatio cum Deo, der formale: docere, delectare, movere. Die officia concionatoris sind dieselben mit denen oratoris: 1. inventio (die Hauptsache; materiale Homiletik), 2. dispositio, 3. elocutio, 4. memoria (2—4 von den Rednern zu erlernen), 5. pronuntiatio (nach der Landessitte verschieden). Jede materia müsse sein: utilis, facilis, necessaria. Die Teile

[1] FLSteinmeyer, Die Topik im Dienste der Predigt 1874. — EChr Achelis, Art. Hyperius, Andreas Gerhard, in RE[3] 8 501—506. — KFMüller, Andreas Hyperius. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik 1895. — MSchian, Die Homiletik des AH (Ztschr. f. prakt. Theol. 1896. 1897). — Deutsche Uebersetzung der Homiletik des AH von 1553 von EChrAchelis 1901.

[2] Die Ausgabe von 1562 ist durch wertvolle Beilagen vermehrt neu herausgeg. von HBWagnitz 1781.

der Predigt: lectio Scripturae sacrae, invocatio, exordium, propositio (divisio), confirmatio, confutatio, conclusio. Nach II Tim 3 16 und Rm 15 4 stellt H. fünf genera concionis auf (doctrinale seu didascalicum, redargutivum, institutivum, correctorium, consolatorium, d. h. Lehr-, Streit-, Moral-, Straf- und Trostpredigt), wozu als sechstes das g. mixtum komme; übrigens liessen sich diese sechs genera auf drei (γνωστικόν, πρακτικόν, παρακλητικόν) reduzieren. Durch den lutherischen Homiletiker Rebhan (Concionator 1625) wurden die fünf genera des Hyperius als fünffacher usus, womit jede Predigt zu schliessen habe, in die lutherische Homiletik eingeführt.

Die höchste Kunst der Predigt sei die, keine Kunst sehen zu lassen (egregiam esse artem artem dissimulare, was schon Erasmus kennt). Die vorzügliche Tendenz aller Theorie der Predigt ist nach Hyperius die Findung des Stoffes; nicht durch das Quomodo, sondern durch das Quid will er Erfolg erzielen. Auf die Erklärung der hl. Schrift legt H. grössten Wert, obgleich er auch textlose Predigten anerkennt. Des Hyperius Mängel sind neben der Ueberschätzung des Chrysostomus die falsche Definition der Predigt als interpretatio Scripturarum popularis (obgleich er dadurch die Predigt von der Rhetorik löst und die Gemeindepredigt charakterisiert) und die Nichtunterscheidung der Missions- von der Gemeindepredigt.

Hyperius hat Einfluss nur auf die wenigen reformierten Homiletiker [1]. Die meisten lutherischen Homiletiker folgen Melanthon, indem sie wie Hieronymus Weller (De modo et ratione concionandi 1562) die Textgemässheit mehr betonen, oder wie Andreas Pangratius (Methodus concionandi 1571) in scholastischen Formalismus versinken. Vergebens reagieren gegen die scholastische Gelehrsamkeit auf der Kanzel Luk Osiander (De ratione concionandi 1584) und Jak Andreae (Methodus concionandi [ed. P Leyser 1595]). Die Perikopen sind obligatorisch, so wird die Homiletik formale Methoden-

[1] Am meisten auf Ludwig Crocius, Orator ecclesiasticus (1624), aber auch z. B. auf Barth Keckermann, Rhetoricae ecclesiasticae libri duo 1600. — WZepper, Ars habendi et audiendi conciones sacras 1598; durch ihn hat Hyperius Einfluss auch auf den Lutheraner JL Hartmann.

lehre (Leipziger, Helmstedter, Engländische etc.). Schleupner 1608 gibt Anleitung, die von ihm aufgestellten vier Methoden auf jeden Text anzuwenden, ähnlich wandelt Johann Hülsemann 1625 die fünf genera des Hyperius zu Methoden der Textbehandlung. Die Zahl solcher Methoden wächst fort und fort, bis das volle Hundert von JBCarpzov 1675 erreicht wird. Neben der methodischen Predigt gehen aussermethodische einher: Konkordanz-, Kirchenlieder-, Sprichwörter-Predigten und solche über ein einzelnes Wort des Textes; mehr als 700 Postillen erzeugt das 17. Jahrh. — Gesund ist die Reaktion des Pietismus. PhJakSpener (Pia desideria): die Homiletik lehre nur nutzlose Künste, der Stoff sei die Hauptsache, nicht die Form, nicht gelte es eine fünffache Nutzanwendung *(usus didacticus, elenchticus, paedeuticus, epanorthoticus, paracleticus)*, die ganze Predigt müsse eine grosse Nutzanwendung sein. Durch Spener, JoachLange[1], JJRambach ist die Herrschaft des scholastischen Formalismus gebrochen; aber die Kraft zu neuen Gebilden fehlt. Durch die Wolffsche Philosophie kommt die praktische Nutzbarkeit auf, der Prediger wird Schulmeister der Erwachsenen. Erst Lor vMosheim (Anweisung erbaulich zu predigen 1763) weist auf die Erklärung der hl. Schrift für die Gemeinde wieder hin und eröffnet die Kenntnis ausländischer Predigtliteratur. Die Aufklärung zeitigt JJSpalding, Nutzbarkeit des Predigtamtes 1772 (3. Aufl. 1791); GSSteinbart, Anweisung zur Amtsberedsamkeit christlicher Lehrer unter einem aufgeklärten und gesitteten Volke 1779—1784, auch das Zerrbild aller Aufklärung in JGMarezoll, Bestimmung des Kanzelredners 1793. JG vHerder (Provinzialblätter an Prediger 1774) erlässt einen überhörten Weckruf zu höherer Auffassung der Predigt, und Kant's Philosophie weist auf psychologische Untersuchungen hin. Der praktische Vertreter dieser Philosophie ist FVReinhard, der theoretische HASchott in seiner Theorie der Beredsamkeit. Das Erbteil der ganzen Entwicklung: erbaulicher Zweck (Pietismus), geschichtlicher Unterbau (Aufklärung), formale Rhetorik (Orthodoxie), psychologische Untersuchung (Kant) trat Schleiermacher an.

Im 17. und 18. Jahrh. ist in Frankreich die Epoche

[1] JLange, Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate repurgata 1707.

klassischer Predigt. Auf römischer Seite die Hofprediger Ludwig's XIV.: Massillon, Bossuet, Bourdaloue, auf evangelischer Seite der beredte Pierre du Bosc und der mächtige JJSaurin, Exulant im Haag, der Theoretiker Jean Claude in seinem Traité de la composition d'un sermon 1688, geschmackvoll das Formale behandelnd, während StGaussen (De ratione concionandi 1678) den calvinistischen Dogmatiker strengster Observanz repräsentiert. In den Niederlanden stehen den scholastischen ernst-frommen Voetianern[1] die exegetischen Coccejaner (Leidschen Theologen) gegenüber mit ihren analytischen und Konkordanz-Predigten, in der Mitte FALampe († 1729 in Bremen), labadistisch gefärbt, Erfinder der „empfindsamen" Predigt, wie Lodenstein und Smytegelt die Zuhörer in drei Klassen teilend. Die Landessitte des pathetischen und schwülstigen Stils hindert die Unterscheidung des Homiletischen und Rhetorischen. — In den anderen evangelischen Ländern Europas ist bis Ende des 18. Jahrh. für die Homiletik nichts getan.

Schleiermacher's reformatorische Bedeutung liegt darin, dass er das Wesen der Predigt als ὁμιλία im altchristlichen Sinne und den Zweck derselben als Erbauung der Gemeinde feststellte, während der Zweck nach CINitzsch wieder die Belehrung ist (Rückschritt). Von Schleiermacher ist die gesamte neuere Homiletik stark beeinflusst. Sein treuester Schüler ist AlexSchweizer, fast zu akademisch als Homiletiker; der feinsinnige künstlerische HBassermann folgt seinen Spuren, während AlfrKrauss, im Anschluss an Vinet, seine Stärke im formalen Teil der Homiletik hat und die Ergebnisse klassischer Rhetorik derselben dienstbar zu machen sucht. Einsam, wie Schott, doch nicht wie dieser psychologisch, sondern moralisch wirkend, die Homiletik als geistliche Rhetorik definierend, steht der edle Franz Theremin da[2]; nur in AlexVinet hat er einen freikirchlichen ebenbürtigen Gesinnungsgenossen. ChrPalmer's Homiletik hat die weiteste Verbreitung; milden Sinnes, ernster evangelischer Art, doch nicht wissenschaftlich streng genug,

[1] Vgl. Knibbe, Manducatio ad oratoriam sacram[6] 1697: duo requiruntur ad concionem, studia et preces.

[2] Franz Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik 1814. 1837. 1888.

um mehr als ein brauchbares Werk zu sein.

Erstes Kapitel.

Prinzipielle Homiletik. Der Prediger oder: Wer predigt?

§ 56. Der Prediger und sein Amt. (*L. § 152. 153.*)

Die Grundtugend des Predigers ist sein inneres Glaubensleben (auch HBassermann S. 376). Der Prediger hat das objektive Wort Gottes, Christus, zu predigen als unsere Versöhnung und Vollendung, als Norm alles Verhaltens, als das Mass aller Dinge. Da die hl. Schrift die Quelle der Erkenntnis Christi ist, so ist die hl. Schrift zu predigen, sofern sie Christus verkündet und von Christus aus zu verstehen ist. Christus ist aber zu verstehen durch den Willensakt des Glaubens als fiducia, dieses Prinzips aller Bekehrung und der evangelisch-christlichen Weltanschauung. Um seines Lebens, seiner Entstehung und Entwicklung willen ist der Glaube nicht von andrer Seite konstatierbar; das Urteil, ob der Prediger im Glauben stehe, ist nur seinem eigenen Gewissen zu überlassen, allein das schliesst das Urteil der Kirche (Gemeinde), bezw. des Kirchenregiments, nicht aus, ob der Glaube sich auch in der Lehre entsprechenden Ausdruck gebe. Da die Kirche Christi in concreto sich nur in der Verschiedenheit der Konfessionskirchen (auf evangelischem Boden nur eine Verschiedenheit der Individualität) darstellt, so tritt zur Forderung des Glaubens die Forderung der den Konfessionskirchen eigentümlichen Ausprägung der Glaubensgedanken für den Prediger hinzu; wie jene Forderung, so wird auch diese principaliter dem Gewissen des einzelnen gestellt, so sehr es Sache des Kirchenregiments ist, auf Wahrung der konfessionellen Bestimmtheit zu halten, bis die Gegensätze innerlich überwunden sind. Vgl. §§ 14. 15.

Als spezifische Gabe des Predigers zur Führung seines Amtes ist entsprechend der Auffassung, dass er der Lehrer der Gemeinde sei, das χάρισμα διδασκαλίας genannt (noch CINitzsch, ThHarnack, ThChristlieb). Dass dies nicht fehlen darf, ist in der Aufgabe der Predigt, in dem genus didacticum derselben, bezw. in dem Zustand der Gemeinden und in der Individualität des Predigers, begründet. Die ausschliessliche Wertung dieser Gabe führt jedoch die fort-

schreitende Ueberflüssigkeit des Predigers, die Wandelung der gottesdienstlichen Gemeinde zur Schulklasse oder die Wandelung der Predigt zur theologischen (oder zur scholastischen) Abhandlung mit sich. Die spezifische Gabe des Predigers ist das χάρισμα προφητείας im Sinne des NT, d. h. der Rede im hl. Geist, welcher der Gemeinde innewohnt, zur οἰκοδομή, παράκλησις, παραμυθία, φανερὰ γίνεσθαι τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας unter dem διακρίνειν der Gemeinde (I Kor 14 3 25 29 vgl. Joh 4 19)[1]. Dass alle Funktionen des geistlichen Amtes, daher auch die Predigt, gleichwohl priesterlichen Charakter haben, ist § 8 dargelegt; der spezifische Zweck der Predigt ist seelsorgerlicher (cura animarum generalis) Natur.

§ 57. Der Prediger und seine Gemeinde. (*L. § 154.*)

Jede Gemeinde ist als von Christus erlöst und mit Christi Verheissungen begnadet anzusehn. Daraus folgt: 1. dass das Verhältnis des Predigers zu seiner Gemeinde das des Bruders zu seinen Brüdern ist (etymologisch: ὁμιλία; evangelischer Kirchenbegriff); 2. dass seine Autorität nur die des Wortes Gottes, Christi, ist; 3. dass es seine Aufgabe ist, das Bewusstsein der Gemeinde als Gemeinde Christi zu wecken und mit dem erweckten Bewusstsein zu rechnen; 4. dass Sündendienst und heidnisches Lasterwesen der christlichen Gemeinde um so verderblicher und schuldvoller, die Kraft der Heilung und Erneuerung aber auch um so grösser ist. Vgl. die Gleichnisse Jesu, welche mit Ausnahme von Mt 20 1—16 ein Zugehörigkeitsverhältnis der handelnden Personen zu Christus voraussetzen, besonders Lc 15. Nicht das wahrhaftige Urteil über die Gemeinde und ihre Zustände, wohl aber die hochmütige Verachtung der Gemeinde und die Ermüdung des Predigers wird dadurch unmöglich gemacht; Vermeidung alles Scheltens und Polterns, Anreizung zu tragen-

[1] Vgl. meine Schrift: Die Bergpredigt nach Mt und Lc exegetisch und kritisch untersucht (1875) S. 415. — Dazu auch Didache; Const. ap. 7 28 8 2; Origenes ed. Delarue, 4 649; Bernh von Clairvaux MSL 183 718; AHyperius, De theologo (1556) p. 563; JGvHerder, Provinzialblätter an Prediger 4. Blatt; ClHarms, „Mit Zungen reden“ in StKr 1833, S. 806 f. 819. 821. — KFrGaupp, Prakt. Theol. 2 (1852) S. 41 f.: „Der Prediger ist ein Herold Gottes an die Gemeinde, ein Interpres der Ratschlüsse des Herrn und seines hl. gerechten Willens in Gnade und Gericht.“

der und betender Liebe in hl. Akkommodation an die Gemeinde wird dadurch gefördert. Gerade die belehrende, erweckende, bekehrende Predigt gewinnt so nicht nur ihre Berechtigung und Unentbehrlichkeit, sondern auch ihre das Gewissen bewegende Kraft. Die Bedenken gegen diese Arten der Predigt, da nicht alle Gemeindeglieder der Belehrung, Erweckung, Bekehrung bedürfen, der Prediger aber zu der Gemeinde als solcher redet und nicht generalisieren darf, erledigen sich dadurch, dass intellektuelle, religiöse, sittliche Mängel E i n z e l n e r Gegenstand der Predigt nur dann sind: 1. wenn sie Kundgebungen des fleischlichen Sinnes überhaupt sind oder doch einen typischen Charakter für die ganze Gemeinde haben; 2. wenn ihr Vorhandensein als Schuld der Gesamtheit, ihre Ueberwindung als Aufgabe der Gesamtheit zu beurteilen ist; 3. wenn sich Analoga derselben auf allen Stufen des christlichen Lebens finden.

§ 58. Der Prediger und seine Predigt. 1. Die Predigt und die Rhetorik. (*L. § 155.*)

Der Prediger und der politische oder gerichtliche Redner bedürfen zur Voraussetzung ihrer Wirksamkeit die genaue Kenntnis des Natur- und Kulturbodens, auf dem ihre Hörer stehen, ihrer Anschauungsweise, ihrer Empfänglichkeit. In formaler Beziehung gelten für den Prediger und den Rhetor dieselben logischen und ästhetischen Regeln über Gliederung, Aufbau, Zusammenfassung und Verwendung sprachlicher Mittel. Dem Prediger dagegen ist stets derselbe eine Stoff in dem Evangelium von Christus gegeben, der Rhetor hat den verschiedenartigsten Stoff, für jeden Fall einen besonderen, zu bearbeiten. Daher verfolgt der Rhetor in jeder Rede einen andern Zweck, während der Prediger stets nur denselben Zweck erstrebt, nämlich Christus zu verkünden und zu verklären und dadurch die Gemeinde zu erbauen. Der Rhetor hat seinen Zweck erreicht, wenn er die widerstrebenden Hörer zu bestimmten Ansichten oder Beschlüssen überredet. Sein guter Name, seine Ehrenhaftigkeit, seine eigene Ueberzeugung sind ihm brauchbare Mittel zum Zweck, nicht notwendige Erfordernisse; aber unentbehrlich sind ihm die erreichbaren Mittel der blendenden Diktion, der Anstachelung der Gefühle und Leidenschaften. Der Prediger hat nicht eine wider-

strebende Hörerschaft; er predigt das Wort Gottes der Gemeinde, die das Wort Gottes hat, und dem widerstrebenden Fleisch der Hörer gegenüber hat er in ihrem zustimmenden Geist einen Bundesgenossen. Niemals darf er überreden, er darf nur überzeugen wollen, daher ist die eigene Ueberzeugung, sein Einssein mit dem Wort, unentbehrlich, und die Mittel der Sprache und des Vortrags sind ihm nur soweit brauchbar, als sie das Wort Gottes in seiner ureigenen Kraft und Schöne zur Darstellung und zur Wirkung zu bringen vermögen. Die Erregung zu einem bestimmten Willensentschluss ist nicht ausschliesslich der Zweck der Predigt; Hand in Hand damit geht die Belehrung und die Erhöhung der Freude an dem Heilsbesitz.

Die noch von JStockmeyer ventilierte Frage, ob die Predigt rhetorisch oder kultisch zu sein habe, ist falsch gestellt. Sie gehört ohne Frage dem Kultus der Gemeinde Christi an und ist in Grund, Mittel, Zweck von der Rede des Rhetors so verschieden, dass sie nur in formaler Beziehung und nur in beschränkter Weise von der Rhetorik lernen kann und lernen darf. Denn die Rede ist zwar das genus, die Predigt die species; aber die Rhetorik lehrt nur die Kunst der forensischen Rede, nicht der Rede überhaupt.

§ 59. Fortsetzung. 2. Der Massstab für den Wert der Predigt. (*L. 156. 157.*)

Gibt es einen objektiven Massstab für den Wert der Predigt, bezw. welches ist der Massstab? Kontroverse zwischen ATholuck a. a. O. und FrTheremin, Die Beredsamkeit eine Tugend, seitdem öfter, zuletzt Prins in Zeitschr. f. prakt. Theol. 1880, S. 258—267.

1. Theremin: Der Massstab ist nur subjektiv, nach Chrysostomus, Περὶ ἱερ. V 7: ὡς ἂν ἀρέσειε τῷ θεῷ (I Th 2 4). Das ist zwar ungenügend, da objektiv festzustellen ist, was das Wohlgefallen Gottes sei; aber wichtig, a) weil dieser Massstab die Forderung gewissenhafter Arbeit stellt, und b) weil er den Wert der Predigt nicht nach dem Beifall und der Menge der Hörer misst; denn der Beifall geht oft auf nebensächliche Dinge und verführt deshalb den Prediger zur Leichtfertigkeit und Schönrednerei. Jedoch übertrieben ist die Ablehnung Theremin's: *„Das ist mir ein*

trefflicher Redner, dem es ganz gleichgültig ist, ob er vor 3 Zuhörern oder vor 3000 predigt." Denn 3 Zuhörer sind ein Zeichen, dass der Prediger seine Aufgabe nicht erfüllt, vielleicht nicht erfüllen kann (durch wessen Schuld?), und der Mangel an Beifall kann Missfallen an religiöser Kälte oder an Unverständlichkeit der Sprache sein u. dergl., d. h. an dem Mangel objektiver Gottwohlgefälligkeit. Abwege der Verständlichkeit sind den Gebildeten gegenüber Citate klassischer Autoren (ausser zu apologetischem Zweck), den Ungebildeten gegenüber Plattheit und Trivialität der Sprache.

2. Tholuck: Der Massstab ist nur subjektiv; er besteht in der Begeisterung während der Vorbereitung, in der Zufriedenheit nach dem Vortrag („*Freude der Mutter, die ein Kind geboren hat*", so schon Greg Naz., Bernh von Clairvaux, Caesarius von Heisterbach, Hugo von StVict., vgl. RCruel, 247 f.). Allein dieser Massstab ist a) unsicher, weil die Freude auch auf künstlerische Gestaltung oder auf wissenschaftliche Gedankenfolge sich beziehen kann; b) gefährlich, weil Eitelkeit leicht sich einmischt. Dagegen ist zweifelhaft die Berechtigung des Selbsttrostes (Ther.) bei freudelosem und dürrem Predigen: „*ich habe getan, was ich konnte.*" Denn die geistliche Dürre bezeugt oft selbstverschuldete Krankheit des religiösen Lebens. Dennoch steht die Erfahrung fest, dass die Wirkung der Predigt oft gross ist bei mühsamst gearbeiteten und gehaltenen Predigten; doch nur, wenn die Mühsamkeit den Zeugnischarakter der Predigt, der allzeit Träger der Gnade und des Geistes Gottes ist, geboren hat.

3. Die Wirkung der Predigt lehnt Theremin als Massstab nicht für die gesamte Predigttätigkeit, wohl aber für die einzelne Predigt ab. Gleichwohl beruft er sich auf die angebliche Erfolglosigkeit der Predigtwirksamkeit Christi; angeblich, weil der Erfolg Christi der ungeheuere seines Kreuzestodes war in höchster Offenbarung der Sünde und der Gnade und in persönlicher Vollendung Jesu zu unserem ewigen König (Propheten und Priester), vgl. Hbr 5 8 f. Phl 2 5 f. — Welches ist die von Gott gewollte Wirkung der Predigt? a) Paulus kennt I Kor 1 und II Kor 2 14—16 eine doppelte: ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν und ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον (Gegensatz die beharrliche Stumpfheit, Apk 3 15—17). b) Die Wirkung

einer ganzen gottwohlgefälligen Predigerwirksamkeit kann in dem Tone Jes 49 4 gehen; die Wirksamkeit kann nur Vorbereitung für den Nachfolger (Joh 4 37 38), nicht ohne Wirkung überhaupt, wohl aber ohne spürbare Wirkung sein; überdies lässt sich eine die Gemeinde vor Verfall bewahrende Wirkung nie konstatieren.

4. Somit ist die Wirkung der gesamten Predigttätigkeit und damit auch der einzelnen Predigt oft genug eine Sache des Glaubens, aber des wohlbegründeten Glaubens, wenn die Predigt rechter Art ist. Der Massstab für den Wert der Predigt liegt demnach darin, ob die Predigt rechter Art sei. Dazu gehört a) formell, von allen Urteilsfähigen, auch von dem gut geschulten Prediger selbst, zu beurteilen: Verständlichkeit der Sprache für die konkrete Gemeinde, Freiheit des Vortrags von allen störenden Fehlern, b) materiell, objektiv von gläubigen Christen zu beurteilen: Zeugnis von Christus zu μετανοεῖν und πιστεύειν (Mc 1 15 Act 20 21); von dem Prediger selbst an der Wirkung der Predigt für sein eigenes μετανοεῖν καὶ πιστεύειν zu beurteilen[1]; dieser materielle Massstab gibt dem Trachten nach dem Wohlgefallen Gottes (Ther.) erst seinen Inhalt und verleiht dem Prediger die unentbehrliche Siegesfreudigkeit.

Zweites Kapitel.

Materiale Homiletik. Der Stoff der Predigt oder: Was wird gepredigt?

§ 60. Allgemeine Grundsätze für Stoff und Inhalt der Predigt. (*L. § 158—161.*)

I. Positive Grundsätze. 1. Die Einheit der Predigt besteht a) darin, dass nichts vom Zweck der Predigt ablenkt, b) darin, dass alles dem einen Zweck der Predigt dient. Bei jeder Predigt muss der Prediger genau wissen, was er will (Scopus der Predigt). Fehlt die Einheit, so ist die Predigt ein Haufe, nicht ein Heer; die Gedanken schaden einander, je stärker sie sind, desto mehr; die Predigt macht voll, nicht satt (ClHarms). Mehrere Subjekte und

[1] Vgl. Theophil Grossgebauer, Wächterstimme u. s. w. (1661), Kap. 6, S. 122 f.

mehrere Prädikate des Themas zerstören nicht die Einheit, wenn sie nur ein Ganzes bilden. Die Einheit kann dann erscheinen in Form des Gegensatzes (z. B. Mt 25 46), des Allgemeinen und Besonderen (z. B. II Kor 6 4 5), von Grund und Folge (z. B. Joh 4 24), von Satz und Beweggründen (z. B. I Joh 3 16). Auch der Text selbst kann die Einheit konstituieren (so bei der rein analytischen Predigt).

2. Die Begrenztheit verbietet Allgemeinheiten (z. B. Religion, Christus) und Willkürlichkeiten (z. B. Einiges über . . .), und fordert konkrete Themata.

3. Die Anziehungskraft der Predigt besteht darin, dass neues als altes, altes als neues erscheint, (κοινὰ καινῶς, καινὰ κοινῶς, sagt Balth. Schupp), aber der Gemeinde, nicht bloss dem Prediger. Doch nicht alles, was der Zuhörerschaft anziehend ist, darf Gegenstand der Predigt sein, sondern nur, was dem Zweck der Predigt, dem Zeugnis von Christus zu Busse und Glauben, dient. Das schliesst alle blosse Unterhaltung, auch die Behandlung theologischer oder naturwissenschaftlicher Probleme, den Bericht über biblische Altertümer (soweit er nicht für das Verständnis des Textes unentbehrlich ist) und israelitische Volksgeschichten aus. Die Anziehungskraft wird durch die Art der Behandlung des Stoffes bedingt; der dogmatischen Sätze, sofern sie in ihrem Zusammenhang mit Christi Person und Werk der Erlösung erscheinen, der ethischen Sätze, sofern sie als Konsequenzen des Glaubens sich erweisen und der religiösen Gemeinde als religiöser Stoff in religiöser Weise dargeboten werden. Vor allem hat die biblische Geschichte Anziehungskraft als Stoffquelle und als Hilfsstoff, weil sie dem Wesen des Christentums als geschichtlicher Offenbarungsreligion entspricht, und weil sie als Geschichte veranschaulicht und die Phantasie erregt. Darauf beruht die Wirkungskraft der Erzählung in der Predigt (FrAhlfeld, EFrommel, OFuncke) überhaupt; die Gabe der Erzählung ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen.

4. Die Abwechselung verbietet nicht oftmalige Wiederholung von Zentralgedanken (Phl 3 1) in verschiedenen Predigten, wohl aber die Langeweile, diese positive Sünde des Predigers, die durch die sonntägliche Aufgabe dem mässig

Begabten nahe liegt, aber zu vermeiden ist durch ernste Selbstbesinnung, durch eingehendes und unausgesetztes Schriftstudium und Beachtung der Individualität des Textes. Keine Uebertreibung der Abwechselung!

5. Die Wahrheit nicht nur im Heilsinhalt der Predigt, sondern auch in jeder Erzählung (nicht verschönern und für bestimmten Zweck verändern) und in jedem Urteil (nicht verallgemeinern, nicht übertreiben).

6. Die Wahrhaftigkeit (des Predigers) bezieht sich a) auf das μέτρον πίστεως, d. h. predige nur das, was du vor Gott und Menschen als deine Erkenntnis vertreten kannst; die Rücksicht auf das Urteil der Gemeinde verleitet den Unfertigen und den Heterodoxen leicht zu Unwahrhaftigkeit. Diese liegt schon vor, wenn der zu berechnende Effekt der Rede Täuschung der Hörer zu gunsten des Predigers ist. Aber Unwahrhaftigkeit ist nicht der zur Geburt ringende Glaube, in welchem man Christus predigt, damit man ihn habe; b) auf das Alter des Lebens und der religiösen und sittlichen Reife des Predigers. Der Jüngling darf nicht reden wie ein erfahrener Greis, der νεόφυτος nicht wie ein geistlicher Veteran, etwa unter Berufung auf *„die Erfahrung der Kirche“*; c) auf die (geheiligte) Individualität, die auf der Kanzel geltend zu machen der Prediger Pflicht und Recht hat, weil sie von Gott formiert und für Gott in dieser Formierung bräuchlich ist, und weil nur so das Zeugnis von Christus ermöglicht wird. Ausgeschlossen wird daher sowohl das Kopieren anderer Prediger als das Ausplündern fremder Predigten.

II. Negativer Grundsätze ist eine unendliche Reihe. Für unsere Zeit sind die hervorzuheben, welche sich

1. auf politische, soziale, ökonomische Fragen beziehen[1]. Inbetreff der Politik ist alles unsittliche Parteitreiben zu strafen, auch alle Identifizierung einer politischen Partei mit dem Evangelium zu vermeiden, es sei denn, dass die Parteilager einen ausgesprochen religiösen und irreligiösen Charakter annehmen. Dass im Parteitreiben der Prediger der Berater seiner Gemeinde werde, ist unter Umständen sehr erwünscht, liegt aber ausserhalb seines amtlichen Berufs. Inbetreff der sozialen und ökono-

[1] Vgl. meine Schrift: Parteiwesen und Evangelium, Barmen 1878.

mischen Fragen ist es Pflicht des Predigers, das Bewusstsein zu stärken, dass nur Gerechtigkeit ein Volk erhöht, die Sünde aber der Leute Verderben ist, dass das recht verstandene Gebot der Liebe überall gültig ist. Unter diesem Gesichtspunkte werden auch ganz konkrete Notstände vor der Gemeinde zu behandeln sein. Allein alle technischen Fragen sind nicht durch das Evangelium zu beantworten, also auch von der Erörterung des Predigers auszuschliessen. Dass der Prediger gleichwohl die Gründung und Erhaltung guter sozialer Einrichtungen in die Hand nehme, ist unter Umständen sehr erwünscht, liegt aber ausserhalb seines amtlichen Berufs.

2. Dogmatische Kontroversen sind ohne konkrete, die Gemeinde berührende Veranlassung nicht homiletischer Stoff. Liegt solche Veranlassung vor, so ist die Polemik durch positiven Gegensatz fruchtbar zu machen.

3. Predige nicht dich sebst, desto mehr dir selbst. Es bedeutet Warnung vor dem Suchen eitler Ehre, vor dem Vortrag von Lieblingsmeinungen, vor Ueberwuchern der Individualität. Wir selbst müssen verschwinden hinter dem Evangelium, die Individualität ist lediglich das Handwerkszeug unsers Berufs.

§ 61. Die Quelle des Predigtstoffes. Allgemeine Topik.

(*L. § 162. 163.*)

Literatur: FLSteinmeyer, Die Topik im Dienste der Predigt 1874.

Die Officia oratoris sind vor Aristoteles; die εὕρεσις (inventio) und die λέξις (elocutio) vgl. noch Quinctilian (Inst. 3 5); bei Arist. (Rhet. 3 1): εὕρεσις, τάξις (dispositio), λέξις, dazu nennt er auch ὑπόκρισις (pronuntiatio). In der römischen Rhetorik bei Cornificius (Rhet. ad Her.), Cicero (De inventione), Quinctilian (Inst. 3 3) sind quinque officia oratoris: inventio, dispositio (propositio), elocutio, memoria, pronuntiatio. Die officia oratoris sind auch die officia concionatoris. Doch bis Hyperius ist die christliche Homiletik überhaupt nichts anderes als angewandte Rhetorik. Die Verselbständigung der Homiletik durch Hyperius auf grund des Lebenszwecks der Gemeinde und des Zwecks des göttlichen Wortes besteht in der Hervorhebung der inventio, welche bei den

Rhetorikern sich nicht auf die causa, welche gegeben ist, sondern nur auf die Argumente der causa bezieht. Die causa generalis der homiletischen inventio ist in Christus freilich auch gegeben; aber die inventio hat die Aufgabe, die Erkenntnisquelle derselben zu bestimmen und aus der causa generalis die causa specialis für die einzelne Predigt abzuleiten. Steinmeyer hat des Hyperius Gedanken durchgeführt. Der Name Topik oder Lehre von der inventio ist von dem aristotelischen τόποι, loci, Kategorieen zur Auffindung der Argumente, gebildet (vulgär: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando). Bei den Rhetorikern ist von Topik erst nach Feststellung der causa die Rede, nach Hyperius und Steinmeyer lehrt die allgemeine Topik die Erwerbung des Predigtstoffs überhaupt, die spezielle den Stofferwerb zur Einzelpredigt (das τί) und die Erschliessung des Stoffes für die Hörer (das πῶς).

Die allgemeine Stoffquelle ist nicht die Dogmatik (so HLHeubner), da sie dem Werden angehört, aus demselben Grunde auch nicht die Ethik, nicht die Bekenntnisse, da sie nicht norma normans sind, sondern die hl. Schrift, aber a) nur sofern sie die bekennende Gemeinde erbaut im ὁμιλεῖν — Gegensatz das κηρύσσειν und das κατηχεῖν —, b) sofern sie Urkunde der Heilsoffenbarung ist, also Christus verkündet von der in ihm erschienenen χάρις καὶ ἀλήθεια aus . . . *„Denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, ausser welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann“*, sagt Luther[1]. In der hl. Schrift finden wir beides, Gesetz und Evangelium (vgl. oben § 13), beides sowohl im Alten als Neuen Testament.

a) Im AT ist die Blüte des Prophetentums und der Psalmenpoesie von den ausserhalb derselben entstandenen Schriften zu unterscheiden. Dort Gesetz und Verheissung, oft in nahezu evangelischem Sinn; hier kaum ein Unterschied zwischen ethischen und rituellen Geboten, Menschenverachtung (Ex 21 20 f.), doppelte Sittlichkeit (Dt 15 2 f. 23 19 f.), unchristliche Anschauung in Erwartung irdischer Vergeltung, in Verwendung des sinnlichen Ergehens zum Massstab religiöser und sittlicher Qualität, in ir-

[1] Luther, Grosser Katech. 2 3 § 45 bei Müller 456.

discher Lohnsucht, Mangel an Hoffnung des Lebens nach dem Tode, jüdischer Hochmut, Schadenfreude, Herabwünschung von Sünde und Schuld auf die Feinde. In der Geschichtserzählung: Volksgeschichten neben Berichten, in denen religiöse und sittliche Massstäbe teils in unchristlicher, teils in annähernd christlicher Weise geltend gemacht werden.

b) Die Apokryphen sind mit Ausnahme einiger Sprüche (z. B. Tob 4 6) als homiletische Stoffquelle nicht zu verwerten, der jüdische Geist führt darin das Wort. Gleichwohl lässt sich die Ausschliessung der Apokryphen aus der (deutschen) Bibel (englische Bibelgesellschaft, seit 1827) nur aus mechanischem Inspirationsbegriff rechtfertigen.

c) Auch im NT sind Unterschiede zu machen (daher früh schon Perikopen), und nicht jedes Wort ist als Text zu verwerten. Den reichsten Stoff bieten die Reden Jesu und seine Gleichnisse; doch ist bei der Behandlung dieser Nüchternheit und Vermeidung aller Allegorese unerlässlich[1]. Folgende Regeln dürften gelten: 1. Es ist in Behandlung der evangelischen Geschichtserzählung die Person Jesu und seine Gesinnung stets in den Mittelpunkt zu stellen. 2. Die andern Personen des NT sind geschichtlich wahr zu zeichnen und nüchtern zu beurteilen; unbedingte Norm ist nur Christus. 3. Die Ethik des NT ist fast (ausgenommen z. B. I Kor 7) unterschiedslos zu verwerten, in der dogmatischen Lehre ist die religiöse Aneignung der Heilswahrheit von der zeitgenössischen theologischen Formulierung zu trennen, diese besonders stark z. B. in der jüdischen Dämonen- und Engellehre, in der pharisäischen Allegorik (Gal 3 15 f. 4 22—31) und Typologie (Melchisedek Hbr 7).

§ 62. Fortsetzung. Spezielle Topik. Gebrauch des Textes.

(*L. § 164. 165.*)

Die Geschichte der Kirche spricht sich für den Text aus. Schon Justin d.M.[2], Origenes, Augustin; im Mittelalter pausiert der Textgebrauch, in der evangelischen Kirche

[1] Vorzügliches Hilfsmittel ist das Werk von Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu (1. Bd. 2. Aufl. 1899; 2. Bd. 1898).

[2] Justin, Apol. I 67: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται. Εἶτα . . . ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.

ist er selbstverständlich. In neuerer Zeit sind aus verschiedenen Gründen Gegner des Textes ClHarms[1], AlVinet, Michael Baumgarten[2], Hanne[3]. Richtig ist, dass der Text nicht Bürgschaft bietet für offenbarungsmässige Predigt, und dass solche auch ohne Text möglich ist; daher nicht absolute, sondern nur relative (praktische) Unentbehrlichkeit des Textes. Auf falschen Voraussetzungen ruhen die Einwürfe: nicht jeder Text enthalte ein Thema; für manche Themata sei kein Text da; die Redekunst, Erkenntnis, Lehre, der hl. Geist verkümmere durch den Text; der Text bringe nur ein „Stück" des Evangeliums. Gründe für den Gebrauch des Textes: 1. die Ehre der Gemeinde fordert den Text; die textlose Rede macht die Gemeinde vom Prediger abhängig; der Text bezeichnet Abhängigkeit des Redenden und der Hörenden von der Urkunde der Offenbarung Gottes. Der Text ist die äusserliche Gewährleistung für die Kirchlichkeit der Predigt (Schleiermacher). 2. Die Ruhe der Gemeinde fordert den Text, da sie die textlose Rede, weil ohne Anhaltspunkt und handlichen Massstab, nicht zu beurteilen vermag. 3. Die Erbauung der Gemeinde fordert den Text, da er das Aufmerken auf die Sache richtet, nicht auf die Kunst des Predigers. 4. Die sittliche Zucht des Predigers fordert den Text als Zucht und Schranke seiner Gedanken, als Bürgschaft, dass er sich nicht vom Heilsgrund verliere.

Doppeltexte werden aus dem Bedürfnis, das Thema reicher zu behandeln und Verheissung nebst Erfüllung darzustellen (bei Texten aus dem AT), öfter (z. B. von Rudolf Kögel) bevorzugt. Homiletische Gewandtheit des Predigers, geistige Schulung der Hörer ist dabei Voraussetzung.

Die homiletische Interpretation oder praktische (früher: theologische) Erklärung macht den Text homiletisch fruchtbar. Die Voraussetzung derselben ist die grammatisch-historische Exegese, welche darzustellen hat, was der Text zur Zeit seiner Entstehung für Schreiber und Leser bedeutet hat. In den durch diese festgestellten Grenzen hat

[1] CLHARMS, Pastoraltheologie; 6. Rede. Gegen ihn CINITZSCH, StKr 1832 und JULMÜLLER, StKr 1856.

[2] MBAUMGARTEN, Nachtgesichte des Sacharja (1858) 2_{172} f.

[3] JRHANNE in Ztschr. für prakt. Theol. 1884; gegen ihn HWEISS ebenda.

die homiletische Interpretation darzulegen, was der Text für das christliche Leben im allgemeinen und zu unserer Zeit besonders bedeute, also unter der Reflexion auf die durch den Text in den Kindern unserer Zeit erzeugten Gedanken. Grundsatz für die homiletische Interpretation ist es, die ewigen Gedanken Gottes nur da zu finden, wo sie ausgesprochen sind, also keuscher Verzicht auf Gedanken, die dem Text fremd sind; der Gewinn ist, dass der Prediger die Individualität des Textes verwerten, die Gemeinde aber sehen lernt, was ihr in der hl. Schrift gegeben ist. Der Text ist stets in seiner gliedlichen Stellung im Zusammenhang, sowie in der Gesamtheit des Heilswerks und der Heilsgedanken Gottes zu erfassen.

§ 63. Fortsetzung. Perikopen und freie Textwahl. (*L. § 166.*)

Luther hat die Perikopen der deutschen Kirchenprovinz rezipiert und den Perikopenzwang für den Textgebrauch befürwortet[1], obgleich er über jene Perikopen ein sehr ungünstiges Urteil fällte[2]. Sein Vorhaben, neue Reihen aufzustellen, hat er nicht ausgeführt. PhJakSpener zuerst hat in der lutherischen Kirche gegen den Perikopenzwang protestiert und den Verfall der orthodoxen Predigt daher abgeleitet; die reformierte Kirche hat nie den Zwang gekannt und ist vor gleichem Predigtverfall bewahrt geblieben.

Nach den Arbeiten von KASuckow (1830), ERanke (seit 1847), auch RBobertag (1853 ff.), ist es 1. zweifelhaft, ob der Comes des Hieronymus in unsern Perikopen sich wiederfindet; 2. sicher, dass die Perikopen niemals ein System haben darstellen sollen[3]; sicher, dass unsere Perikopen von denen der römischen Kirche wesentlich abweichen. Die an-

[1] Noch nicht 1523, Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde (22 155); wohl aber 1526, Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes (22 238 f.).

[2] Formula Missae et communionis etc. (VII 6): ordinator ille epistularum videtur fuisse insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator. Vgl. 8 14 267 f. 11 103 12 266.

[3] Gegen FGLisco, Das christliche Kirchenjahr 1830: Die Idee des Reiches Gottes. — FrStrauss, Das evangelische Kirchenjahr (1850) 1890: Die Symbolisierung des Naturjahres. — FrBauerfeind, Das Altkirchliche Perikopensystem der abendländischen Kirche 1890: Das apostolische Glaubensbekenntnis.

erkannten Mängel unserer Perikopen sind: 1. der Mangel an Abschnitten aus dem AT (nur 3); 2. die Gleichartigkeit vieler Perikopen; 3. die Zerreissung des Zusammengehörigen; 4. die Nichtberücksichtigung mancher Hauptstücke der Evangelien; 5. die teilweise antiquierten Gründe der Auswahl (bes. in der Quadragesimalzeit). Da die Vorzüge der alten Perikopen nur in der Tradition und in der allerdings nicht wertlosen Gewöhnung der Gemeinden bestehen[1], so ist seit der Gegnerschaft von ClHarms fast jede lutherische Landeskirche darauf bedacht gewesen, neue Perikopen den alten zur Seite zu stellen[2]; ein gemeinsames „Perikopenbuch", in dem die teilweise veränderten alten Perikopen durch eine dreifache Reihe neuer ergänzt sind, hat 1897 die deutsche evangelische Kirchen-Konferenz (Eisenach) herausgegeben. GvZezschwitz will (nach dem Vorgang von FrStrauss) die alten Perikopen als Schriftlektion beibehalten wissen und fordert, dass die Gemeinde mit dem Text vorher bekannt sei, und dass die Wahl nicht der Willkür des Predigers überlassen bleibe. Allein 1. Die Einheitlichkeit des Gottesdienstes fordert sachliche Zusammenstimmung des Textes und der Schriftlektion. 2. Da die Predigt das Hauptstück des Kultus ist, so ist nicht die Predigt von der Schriftlektion, sondern diese ist von jener abhängig zu machen. 3. Also entweder feste Texte und freie Lesung, oder beides festbestimmt, oder beides frei. 4. Auch bei freier Textwahl ist das Interesse der Gemeinde, den Text vorher zu kennen und vor der Willkür des Predigers geschützt zu sein, zu wahren durch vorherige Mitteilung an die Gemeinde, planmässige Wahl, Serienpredigten.

Ob evangelische oder epistolische Texte vorzuziehen sind? AlSchweizer, ELThHenke, ChrPalmer u. a. ziehen evangelische, ClHarms, MFrommel u. a. epistolische vor. Der geschichtliche Charakter der Offenbarung Gottes und die Geschichtlichkeit der Person Christi (Gal 3 1) entscheiden.

In den hessischen Kirchenordnungen sind 1. Serienpredigten für die Wochengottesdienste empfohlen (seit 1532); 2. die alten Perikopen für die Hauptgottesdienste vorgeschrieben (seit 1539), in den KO von 1574 und 1657 jedoch

[1] ThKliefoth bei Daniel, Codex liturgicus 2 19 Anm. 1.
[2] Allgemeines deutsches Perikopenbuch, Halle 1892.

nur die evangelischen Perikopen, 3. freie Texte für die Nachmittagsgottesdienste (1574. 1657) gestattet; 4. durch ein Konsistorial-Ausschreiben vom 15. Jan. 1773 (LBüff 213 ff.) wird dem Pfarrer die Textwahl freigestellt. —

§ 64. Die Einteilung der Predigten nach Stoff und Zweck.

(*L. § 167.*)

Nach dem Stoff werden die Predigten eingeteilt von Schleiermacher in 1. historische, 2. didaktische, von Cl Harms in 1. dogmatische, 2. moralische, 3. polemische, 4. Strafpredigten, von AlVinet in 1. dogmatische, 2. moralische, 3. historische, 4. psychologische, von CINitzsch in 1. evangelische, 2. prophetische, 3. didaskalische, von AKrauss in 1. katechetische (Predigten?), 2. pastorale, 3. halieutische (Gemeinde-Predigten?).

Die Einteilung nach dem besonderen Zweck der Predigt gewinnt FLSteinmeyer, indem er sich an Aristoteles (Rhet. 1 2: massgebend die Person des Redners, die Personen der Zuhörer, der sachliche Inhalt der Rede) anschliesst, ihn aber durch die lateinischen Rhetoriker auf grund des platonischen λογικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές zum Zweckbegriff des docere (oder probare), movere (oder flectere), delectare [1] modifiziert und die Bestimmungen des Hyperius aufnimmt. So gewinnt er drei genera concionis: 1. genus didacticum mit dem finis docendi; 2. protrepticum (halieuticum, exhortativum, epanorthoticum) mit dem finis movendi; 3. epideicticum (nicht = Prunkrede) oder paracleticum, mysticum mit dem finis delectandi. Für alle ist gleichmässig das χάρισμα τῆς προφητείας erforderlich, da der Prediger nur das zu verkünden hat, was ihm ein Wort von Gott geworden ist. Kein genus herrscht ausschliesslich in einer Predigt. Für die Wahl des vorherrschenden genus entscheidet: 1. die Person (Individualität) des Predigers; 2. die Personen der Hörer; 3. der durch den Text gegebene sachliche Inhalt der Rede (vgl. oben Aristoteles, Rhet. 1 2.). In der richtigen Abwägung dieser drei Faktoren hat sich die Gewissenhaftigkeit des Predigers zu bewähren.

[1] So Cicero, Brutus 49 185; Or. 21 69; De orat. 2 27 115; Quinctilian; Augustin. — Bei den Alten hatte jede Rede zwar den dreifachen Zweck des docere, des delectare, des flectere, jedoch unter entschiedenem Vorwiegen des letztgenannten.

1. Das genus didacticum mit dem finis docendi (das Wahre). Spezifischer Charakter: Klarheit und Gründlichkeit. Es ist zu erwägen: a) ob die Lehre genus (Grundwahrheit) oder species (abgeleitete Wahrheit) sei; b) das simile und dissimile; c) das contrarium und repugnans.

2. Das genus protrepticum mit dem finis movendi (das Gute). Persönliche Motive sind in suadere, sachliche in adhortari geltend zu machen, bezw. in dissuadere und dehortari.

3. Das genus epideicticum (paracleticum, mysticum) mit dem finis delectandi (das Schöne) will Christus und die Seligkeit in ihm zeigen a) in seiner verborgenen δόξα, b) in seiner verborgenen σοφία, c) in seiner verborgenen ζωή.

§ 65. Das Bestimmtsein des Stoffes. a) Durch das Kirchenjahr.

(*L. § 168—170.*)

Das gesamte Kirchenjahr und seine Ordnung, der Sonntag eingeschlossen (vgl. § 29 und 30), beruht nicht auf statutarischem göttlichem Gebot, sondern auf praktischen Bedürfnissen der Kirche.

Nach der geschichtlichen Entstehung der Feste und nach der Lehre des Paulus (I Kor 1 2 15 II Kor 5) hat die Tatsache des Osterfestes prinzipalen Heilswert; die anderen Hauptfeste nur abgeleiteten. Alle Hauptfeste sind ursprünglich und prinzipiell Christusfeste. Die jetzt übliche trinitarische Deutung widerspricht 1. der Geschichte. Im 11. Jahrh. tritt sie dadurch auf, dass jedes Fest drei Tage gefeiert wird; 1334 werden Weihnachten, Ostern, Pfingsten auf die drei Personen der Gottheit verteilt, und das Trinitatisfest (der Gedanke davon schon anfangs des 8. Jahrh.) wird als Schluss des Cyklus eingesetzt; 2. dem NT, worin Geburt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt Christi und die Sendung des hl. Geistes sowohl als Werk Gottes, wie als Werk Christi, keins aber als Werk des hl. Geistes beschrieben wird.

In ihrem eigenen Interesse hat die Predigt nach dem Kirchenjahr sich zu richten, wegen der Fülle und der notwendigen Ordnung des Stoffes, und dabei sowohl die Feste selbst und ihre Cyklen, als die Teilung des Jahres in Semestre Domini und S. ecclesiae zu beachten. Jedes Fest enthält 1. die geschichtliche Tatsache; 2. die Tragweite der Tatsache für Christus selbst und die Wirkung der Tatsache für

die Christenheit und für den einzelnen Christen; nicht nur die „ewige Idee" des Festes in dem Sinne, als ob diese, für alle Zeit gültig, ihre mehr oder weniger zufällige Verwirklichung in jener Tatsache gefunden hätte (z. B. etwa im Tode Christi: Hingabe des Lebens zu gutem Zweck ist Förderung des Lebens; Auferstehung Christi: Unsterblichkeit). Es ist immer wohlgetan, die Festgeschichte selbst zum Ausgangspunkt zu nehmen.

1. Das Weihnachtsfest mit der Adventszeit. Vgl. § 30 und 31. Der Weihnachtscyklus währt vom 1. Advent bis Epiphanias (Tauffest; Beginn des irdischen Berufslebens Christi, das in den Sonntagen p. Epiph. zu behandeln ist). Die religiöse Bedeutung ist nicht die Inkarnation des ewigen Wortes[1], sondern die Tatsache, dass der da ist, der die Welt erlösen soll; die Zeit wird geteilt in vor und nach Christi Geburt. Nur das Heilsverlangen weiss die Tatsache zu würdigen, — erste Weihnachtsgemeinde, Prophetenstimmen des AT. Nur durch Gotteskraft soll die Gottestat wirken, daher deren Unscheinbarkeit. In der Behandlung der Festgeschichte ist Decenz selbstverständlich.

2. Das Epiphanienfest (hl. drei Könige) sollte als Tauffest Christi noch gefeiert werden. Die Sonntage p. Epiph. haben, den alten Perikopen entsprechend, die Selbstoffenbarung Jesu bis zur Passion zu behandeln.

3. Der Osterkreis beginnt mit den vorbereitenden Sonntagen: Septuagesimae (70 Tage vor der Oktave der Ostern), Sexagesimae, Quinquagesimae (Estomihi), und schliesst mit der Oktave am Sonntag Quasimodogeniti. Am Mittwoch nach Quinquagesimae beginnt die Quadragesimalzeit (bis Ostersonnabend abzüglich der Sonntage = 40 Tage), in der römischen und orientalischen Kirche Fastenzeit, in der evangelischen Passionszeit. Die alten Perikopen sind unbrauchbar, weil durch die Praxis des Proselytenkatechumenats des 5. Jahrh. bestimmt. Die „stille Woche", nicht die Passionszeit, beginnt mit Dom. Palmarum. Die drei vorbereitenden Sonntage zeigen die κρίσις, zu der Christus gekommen ist. Die Passionszeit kündet die höchste Offenbarung der Sünde, welche in Christus durch die höchste Offenbarung der Gnade und Wahrheit sich

[1] Nach altkirchlicher Anschauung ist der Tag der Inkarnation der 25. März; daher Conc. Ephes.: θεοτόκος, vgl. Vincenz von Lerin, Commonit. 21.

den Ueberwinder, der Welt den Heiland bereitet und vollendet. Den Stoff der Predigt gibt die Passionsgeschichte der vier Evangelien in reichster Fülle; aber Christus selbst ist zu predigen ohne römische Sentimentalität; in der Sünde wider ihn ist unsere Sünde zu zeigen, damit die Offenbarung ewiger Gnade und Wahrheit unsere Erlösung sei. Das Vorbild Jesu (I Pt) erfüllt im Unterliegen den mit höchster Siegeszuversicht, welcher ihm gleichgesinnt wird. Die Ostertatsache ist das Bekenntnis Gottes zu Christus und Vernichtung des Irrtums, dass das äussere irdische Geschick der Massstab des Wohlgefallens Gottes sei; sie ist der Erweis der Göttlichkeit des Sohnes Gottes, des Lebensfürsten; sie ist die Vergewisserung, dass unser Erlöser ewig lebt; sie gibt die Zuversicht, dass alle Macht des Todes wie an Christus, so an den Seinen, gebrochen ist. Stoff dazu in den Osterberichten und I Kor 15 I P 1 u. s. w.

4. Die Freudenzeit der Quinquagesima scheidet Ostern vom Pfingstfest. Der Kreis beginnt mit Jubilate, nachdem Misericordias Domini die Tatsachen des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi mit der Segnung der Gemeinde durch sie verbunden hat. Der Pfingstkreis wird unterbrochen durch Himmelfahrt, ein zweiter Abschluss der Osterzeit ohne spezifisches Heilsmoment, das Ende sichtbarer Gegenwart Christi bei den Seinen und Versinnbildlichung der Erhöhung Christi. Die Pfingsttatsache bezeichnet, dass das innerweltliche Leben Christi durch seinen Geist beginnt und die geisterfüllte Gemeinde Jesu ins Leben tritt. Stoff: die prophetischen Verheissungen, der Pfingstbericht, die Unentbehrlichkeit des Geistesempfanges für jeden Christen, die Erweisung des Geistes in der christlichen Tugend.

Auch für kirchliche, bezw. bürgerliche, Nebenfeste gilt die Regel, dass Christus gepredigt werde. Nur solche Feste können Gegenstand kirchlicher Feier sein, welche in Beziehung zu der in Christus geschehenen Erlösung gesetzt werden können, und diese Beziehung muss im Mittelpunkt der Feier stehen.

1. Das Reformationsfest, am 31. Okt. (Thesen Luthers 1517) oder am 25. Juni (Augsb. Konf. 1530) gefeiert, hat den Zweck, das evangelische Bewusstsein zu klären und zu stärken; nur sofern sie diesem Zweck dient, ist Polemik gegen die römische Kirche erlaubt.

2. Das Kirchweihfest behandelt die Segnungen des Evangeliums für das Volksleben; statt der rohen „Kirmes“ (Kirch-Messe) ist ein christliches Gemeindefest zu erstreben.

3. Buss- und Bettage (vgl. § 30) sind a) von der Kirche angeordnet; im Altertum die feria quarta und sexta[1], die aus dem heidnischen amburbale (amburbium) entstandene „Lichtmess“, die aus den ambarvalia im Mai entstandenen Rogationes (litania minor), von Claudianus Mamertus 477 in Vienne, von Leo III. 801 für die ganze römische Kirche eingeführt; die Quatembertage, vielleicht schon seit dem 3., sicher seit dem 5. Jahrh. üblich, seit Urban II. 1095 allgemein befohlen, in der evangelischen Kirche noch heute in der Schweiz und im Schmalkaldischen. Die reformierte Observanz der monatlichen Bettage ist durch die KO 1539 nach Hessen gekommen und bis heute in Kraft. b) Von der Obrigkeit angeordnete Buss- und Bettage finden wir im 30jährigen Krieg 1633 in Sachsen, im Türkenkrieg 1471 und 1532, dann 1664 und 1683 in Brandenburg; dieser Busstag, anfänglich monatlich, wurde seit 1698 vierteljährlich, seit 1773 in Preussen jährlich (am Mittwoch nach Jubilate) gehalten. Seit 1893 ist in Norddeutschland als gemeinsamer Busstag der Mittwoch vor dem letzten Sonntag nach Trin. eingeführt; es ist die Gemeinschuld und die herrschende Sünde und Unsitte, nicht die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit, die da zur Sprache kommen soll[2].

4. Sieg- und Friedensfest ist nicht für jeden Sieg und für jeden Friedensschluss zu feiern, nur für solche, welche das Volk gerettet haben, ohne Selbstruhm, Gott zu Ehren.

5. Der Geburtstag des Landesfürsten feiert vor allem das Gut der Obrigkeit, dann auch die Person des Herrschers.

6. Das Erntedankfest — Erhörung der 4. Bitte.

7. Das Neujahrsfest (vgl. § 31). An sich ist die aus dem 2. Jahrh. v. Chr. stammende Ordnung, mit dem 1. Januar das neue Jahr zu beginnen, durchaus willkürlich, wie auch die daneben bestehenden Bestimmungen bis ins 18. Jahrh. beweisen. Aber die Ordnung besteht und wird allgemein als Markstein

---

[1] Tertull., De ieiun. 2; ClemAlex., Strom 7 816.

[2] Vgl. ThHarnack, Prakt. Theol. 2 210.

des Erdenlebens empfunden. Als solcher ist sie religiös zu weihen, damit das Erdenleben mit Ewigkeitsgehalt erfüllt werde.

8. Das Totenfest am letzten Sonntag des Kirchenjahrs, eingeführt am (24. April) 25. Nov. 1816 in Preussen, zum Gedächtnis der in dem Befreiungskriege Gefallenen, analog dem Allerseelentag. Das Heilsgut der Kirche gegenüber der Macht des Todes, — dies der Unterschied vom Sylvestertag.

9. Die Missions-, Bibel-, Gustav-Adolf-Feste haben hervorzuheben, dass ihr Gegenstand nicht Liebhaberei einzelner, sondern Pflicht der Kirche ist. Das Verständnis für das Wesen und die Aufgabe der Kirche pflegt durch solche Feste sehr gefördert zu werden.

§ 66. Fortsetzung. b) Durch liturgische Handlungen.

(*L. § 171. 172.*)

Es handelt sich um die liturgische Rede, welche die liturgische Form und Formel voraussetzt (falscher Sprachgebrauch: Kasualrede, weil zu weit und zu eng), sie anwendet und ad hoc ergänzt und fruchtbar macht. Zu empfehlen ist für jede liturgische Rede ein besonderer Text.

1. Die sakramentlichen liturgischen Reden. a) Die Taufrede richtet sich an die Bürgen christlicher Erziehung, diese Voraussetzung der Kindertaufe; das sind in erster Linie die christlichen Eltern, dann die Paten (vgl. § 41). Die Taufrede hat den Eltern und Paten den Heilswillen Christi über das Kind zu bezeugen und auf die Erfüllung desselben durch Vermittelung christlicher Erziehung hinzuweisen. Normalerweise ist die Taufe in der Kirche vor versammelter Gemeinde in Gegenwart beider Eltern[1] vorzunehmen. b) Die Beicht- (Vorbereitungs-) Rede setzt die allgemeine Beichte voraus und soll zum würdigen Empfang des hl. Mahls Anleitung geben. Würdigkeit besteht im Glauben an Christus den Versöhner und in reuiger Erkenntnis der Sünde. Erkenntnis der Sünde ohne Vertrauen zu Gottes Gnade ist Abweg reformierter, Verlass auf die Gnade ohne reuige Erkenntnis der Sünde ist Abweg lutherischer Richtung. Thema der Beichtrede ist: Jesus nimmt die Sünder an; ihr Zweck: freudiges Vertrauen zu

[1] Material für Taufreden bei RStier, Privat-Agende[8] (1887), herausgegeben von GRietschel.

Christi Liebe, tiefere Erkenntnis der Sünde, Verlangen nach Heiligung in brüderlicher Gemeinschaft zu erwecken.

2. Die nichtsakramentlichen liturgischen Reden: c) Die Konfirmationsrede hat zu beachten: den Abschluss der obligatorischen Tauferziehung durch die Konfirmation, daher die Mahnung II Tim 3 14; das Ziel des obligatorischen Unterrichts in der Erkenntnis der Unerlässlichkeit erstmaliger und täglicher Bekehrung in Busse und Glauben, die Gott durch das Bleiben in der Rede Jesu vollbringt; den Beginn eigener Verantwortlichkeit im öffentlichen und privaten Leben; Mahnung, Warnung, auch an Herrschaften, Lehrherren u. s. w. — d) Die Traurede (vgl. § 45). Durch die Zivilstandsgesetzgebung ist die staatlich erzwungene kirchliche Trauung gefallen, und die Kirche hat Freiheit der Aktion gewonnen, wie Luther sie forderte [1]. Die Ehe ist göttliche Ordnung, Grundlage der Familie und des Staates, wie alle sittlichen Ordnungen nur auf evangelisch christlicher Grundlage ihrem Wesen entsprechend, die völlige Lebensgemeinschaft zweier geschlechtlich differenter Individuen, daher unauflöslich. Der freie Entschluss der Nupturienten und ihr gegenseitiges Treugelöbnis konstituiert die Ehe; der Staat erkennt sie in der Zivilkopulation an und verbürgt ihr und ihren Folgen seinen Rechtsschutz; die Kirche erkennt sie als formell kirchliche Ehe an durch ihre Segnung mit Gottes Wort und Gebet in der Trauung (wodurch jedoch an sich noch nicht die religiöse Grundlage der Ehe verbürgt ist). Die nicht kirchlich getraute Ehe ist nicht (polygamischer) Konkubinat, aber die Verachtung der kirchlichen Trauung lässt Verachtung der Kirche und des religiösen Faktors vermuten; Antecipation der ehelichen Gemeinschaft ist bei Treugelöbnis der Nupturienten weder Hurerei noch Konkubinat, lässt jedoch sittliche Geringschätzung der Ehe vermuten [2]. Der Zweck der Ehe ist 1. die gegenseitige Ergänzung der geschlechtlich bestimmten Individualitäten, 2. die Fortpflanzung durch die Folgen der Ehe, die Kindererzeugung. Die Erwähnung des sub 2 genannten Zweckes ist dem Formular vorzubehalten. Die Verschiedenheit erster und zweiter Ehe mit oder ohne Kinder ist für die

[1] Luther, Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn (1529) 23 208—213.

[2] So schon die altkirchliche Auffassung in Conc. Eliber (305) 14.

Traurede genau zu beachten. Die etwaige religiöse Weihe bei Ehejubiläen ist nicht kirchliche Weihe, noch weniger eine Wiederholung der Trauung[1]. e) Die Leichenrede (vgl. § 45) erfordert unbedingte Wahrhaftigkeit und weitherzige zarte Liebe. Zu beachten ist: 1. dass die Leichenrede nicht die Biographie, am wenigsten in der Form des Panegyrikus, ersetzen soll. Als Teil derselben hat die Parentation (parentes, parentare: den Eltern ein Totenopfer bringen), d. h. die Darstellung der persönlichen Verhältnisse des Toten, zur Bezeugung des Verständnisses um die Art und Grösse des Verlustes ein unbedingtes Recht; 2. dass die Leichenrede nicht dem Verstorbenen, sondern den Lebenden (Hinterbliebenen) gilt (Gegensatz: Missa pro defunctis), ihnen das Heilswort für ihre gegenwärtige Lage zu bieten; 3. dass die Leichenrede in keiner Weise ein Urteil über Seligkeit oder Unseligkeit des Verstorbenen abzugeben hat; Richter ist nur der Herr; 4. der individuelle Fall hat die Wahl des Textes zu bestimmen; keinerlei Anspielungen sind gestattet; was zu loben ist, werde keusch verwertet; alles andere verschwiegen, es seien denn öffentliche und allgemein bekannte Tatsachen; 5. in allen persönlichen Dingen gilt das Wort: de mortuis nil nisi bene, nicht das Wort; de m. n. n. bona. — Der Ort der Leichenrede ist entweder die Kirche (in kleineren Landgemeinden), — die gliedliche Stellung des Verstorbenen zur Gemeinde, allgemeine Färbung der Rede —; oder das Grab, jedoch nur bei öffentlichen Personen zu empfehlen; oder (so am geeignetsten) das Sterbehaus; in diesem Fall gehört ans Grab eine kurze liturgische Handlung.

§ 67. Fortsetzung. c) Durch die Verhältnisse der Gemeinde und des Predigers. (*L. § 173.*)

1. Obgleich jeder Gemeinde das ganze Evangelium zu predigen ist, sind doch sehr verschieden: a) die Interessensphären, — Dorf, Grossstadt, Industrie-, Universitätsstadt. Die Abstraktion davon macht die Predigt abstrakt, — daher relatives Recht der Bergpostillen, Ackerbaupostillen u. s. w.; b) die religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinde.

[1] Die neuen Hessischen Agenden (Kons.-Bez. Cassel) bieten gute Anweisung.

Obgleich in keiner Gemeinde eine einheitliche Grösse, geben sie doch jeder Gemeinde ein allgemeines Gepräge und konstituieren die Bedürfnisse der Gemeinde, deren Erkenntnis zur rechten Teilung des Wortes wesentlich ist (vgl. PDrews, Evangelische Kirchenkunde 1902 f.).

2. Die Verhältnisse des Predigers sind stoffbestimmend: a) in bezug auf sein inneres Leben sowohl hinsichtlich des Wachsens oder der Verdunkelung seines Erkennens, Glaubens u. s. w., als auch hinsichtlich seiner Erfahrungen an sich selbst, seiner Familie, seiner Gemeinde. Dem rechten Prediger wird die Berücksichtigung des inneren Lebens sich ohne Reflexion ergeben; b) in bezug auf sein äusseres Leben in Krankheit, Freude, Leid seiner Person, seines Hauses, seiner Gemeinde. Die dadurch erzeugte Gemütsstimmung wird von selbst stoffbestimmend wirken. Ob ausdrückliche Erwähnung privater Verhältnisse gestattet sei, hängt von der Stellung des Predigers zu seiner Gemeinde und von deren Charakter ab; c) in bezug auf seine amtliche Lage: 1. Die Antrittspredigt hat allgemeine Texte (Jer 1 5 ff. Mc 16 15 f.), sowie Gelübde (statt des privaten Gebetes), ideale Schönmalerei der dem Prediger noch unbekannten Gemeinde zu vermeiden, vor allem auch Schroffheit des Auftretens; gute Themata sind: Programm der pastoralen Tätigkeit, Grundsätze derselben, Ziel des Wirkens, das geistliche Amt in seiner Bürde und Würde u. dgl. (I Kor 4 II Kor 4 u. s. w.). Beim Stellenwechsel vermeide man, die Liebe der vorigen Gemeinde zu rühmen, auch den demütigen Gehorsam gegen den Ruf des Herrn zu betonen; 2. die Jubiläumspredigt, nicht immer zulässig, hat die Geduld und Güte Gottes in Friedfertigkeit zu preisen, bezw. für die Liebe der Gemeinde zu danken; 3. die Abschiedspredigt von der Gemeinde oder vom Amt überhaupt hat freundliche, bittende oder ermahnende Liebe zu atmen; alle Empfindlichkeit ist ausgeschlossen. Aus Act 20 ist nur v. 32 zu verwerten.

Drittes Kapitel.

Formelle Homiletik. Die Form der Predigt oder: Wie wird gepredigt?

§ 68. Die Predigt als Rede. Die Vorbereitung auf die Predigt.

(*L. § 174—176.*)

Literatur: CFThSchuster, Vorbereitung und Vortrag der Predigt[3] 1897.

Das Gegenteil der Vorbereitung auf die Predigt ist das Reden ex tempore; es ist unbedingt zu verurteilen, weil es die Gemeinde schädigt und den Prediger zum hohlen Schwätzer macht. Gleichwohl gibt es im geistlichen Amt Nötigungen dazu, allein: *facultas ex tempore loquendi est maximus fructus studiorum et veluti praemium quoddam amplissimum longi laboris* (Quinctil.). Auch fehlt es nicht an von Gott bereiteten Stunden, wo geisterfüllten Männern das rechte Wort in rechter Form gegeben wird (JHWichern 1848; FrMallet 1856); und doch ist da nur die Form extemporiert.

Für die Vorbereitung ist zu erwägen, dass die Unerlässlichkeit allgemein erweislich, die Art und Weise individuell verschieden ist; welches die rechte Art sei, entscheidet das individuelle Gewissen. Sodann: die Erfahrung hat darüber zu entscheiden, welches die normale (oder gewöhnliche) Begabung, also welche Art der Vorbereitung als allgemeine Regel aufzustellen ist. Alle Abweichung von dieser Regel ist vor dem Forum des eigenen Gewissens zu rechtfertigen.

1. Meditation ohne Konzeption. So Schleiermacher, der nur durch Zettel mit Text, Thema, Teilen seine Meditation stützte und diese Art als zu erstreben empfahl[1], aber 1. war seine Meditation bis auf den Wortausdruck genau; 2. gleichwohl der Grund seiner selbsterkannten Schwerverständlichkeit (Briefe 1 114).

2. Konzeption im Anfang der Praxis, hernach blosse Meditation. So CINitzsch in der Theorie (2^2 131), ThHarnack (2 184), GvZezschwitz, JJvOosterzee. Gründe: die Freiheit der Rede werde durch Abhängig-

[1] Schleiermacher, Prakt. Theol. 301 f.

keit vom Konzept gestört (Missverstand, als ob Konzeption zu buchstäblicher Rezitation verpflichtete); sodann: die Predigt trage bei Abhängigkeit vom Konzept den falschen Schein freier Handlung (Missverstand, als ob Reproduktion nicht gefordert würde). Die Empfehlung dieser Art als allgemein gültige, zumal wenn feste Forderungen an den meditierenden Prediger fehlen, verführt zum Extemporieren.

3. Meditation und regelmässige Konzeption. Die Vorzüge des Konzipierens bestehen 1. in der Konzentration der Gedanken und in der Ermöglichung einer genauen Selbstkritik, die, je abfälliger sie lautet, um so mehr dem Prediger Gewinn bringt; 2. der Predigtstoff wird ungleich tiefer ausgebeutet, die Sprache wird reiner und richtiger, der Vortrag sicherer; 3. der Prediger ist gegen die Störung körperlicher und seelischer Indispositionen und zufälliger Unruhe der Gemeinde besser geschützt. Individualitäten, welche zur Produktion der Gedanken seelischer Erregung bedürfen, preisen zwar blosse Meditation, erliegen aber auch leicht dem Missbrauch; andere, welche zu Abstraktionen neigen, tun wohl, hie und da durch Predigten nach blosser Meditation ihre Kanzelsprache zu erfrischen. In allen Fällen ist lebhafteste Vergegenwärtigung der hörenden Gemeinde bei der Vorbereitung not. Die Predigt muss, bevor sie gehalten wird, fertig sein, was nicht nur durch Konzeption und Memorie erreicht wird.

In dem Bewusstsein von der Wichtigkeit und Verantwortlichkeit des Predigerberufs beginne der Prediger in den ersten Tagen der Woche (Cl Harms: am Sonntag) mit der Arbeit: historisch-grammatische und homiletische Interpretation, betende Meditation, Ordnung der Gedanken, Bildung von Thema und Teilen, Ausarbeitung so früh, dass Zeit zur Umarbeitung bleibt. Homiletische Musterwerke sind anhaltend zu studieren, fremde Predigten über denselben Text zu der eignen Predigt nur in grosser Not zu benutzen, weil dadurch der Zeugnischarakter der Predigt schwer gefährdet ist. Zur Gewinnung und Erhaltung der Produktivität sind legitime Mittel: die Nährung des Bewusstseins von der Hoheit des Berufs, Selbstbesinnung, Schriftstudium und Seelsorge. Nach gehaltener Pre-

[1] Gegen den Unfug, der mit Ausbeutung fremder Predigten getrieben wird, schon Luther 63 371; vgl. auch LLemme, Der Erfolg der Predigt 1888.

digt sind fremde Predigten ein fruchtbarer Massstab.

§ 69. Fortsetzung. Disposition und Proposition. Verhältnis des Textes zum Thema. (*L. § 177.*)

Die Disposition ist eine logische (disp. est rerum inventarum in ordine distributio), die Proposition eine künstlerische (homiletisch-technische) Funktion. Jene besteht in Zusammenstellung des Zusammengehörigen, diese in der Ordnung unter einen einheitlichen Gesichtspunkt (Thema), der nach verschiedenen Seiten hin (Teile) verwertet wird. Doch heisst Disposition, Proposition und Partition nicht nur die Tätigkeit, sondern auch das Ergebnis derselben (Dispositum, Propositum, Partes). Den analytischen (vgl. § 71) Predigten eignet meist nur eine Disposition, den synthetischen auch eine Proposition. Diese besteht aus Thema und Teilen, welche zu finden vornehmlich eine Gabe der Intuition ist.

Das Verhältnis des Textes zum Thema a) Der Text muss so beschaffen sein, dass daraus ein Thema gewonnen werden kann, also 1. nicht zu kurz (z. B. selig, amen), nicht verstümmelt (z. B. Joh 3 13^{a}); 2. nicht zu lang (z. B. ganze Kapitel des Römerbriefs bei Rud Kögel); 3. aber auch der Gemeinde nicht völlig unbekannt; 4. bei Perikopenzwang hat der Prediger sein Recht zu wahren, den Text zurecht zu schneiden, da sowohl die Einheitlichkeit des Themas, als die Berücksichtigung des ganzen Textes homiletische Regel ist.

b) Nähere Bestimmungen über das Verhältnis des Textes zum Thema sind: 1. Das Thema findet sich wörtlich im Text, indem beide sich decken (z. B. Rm 12 15), oder indem ein Teil des Textes das Thema ist (z. B. Lc 10 $25—37$: Wer ist mein Nächster?) In beiden Fällen sind die Teile die Ausführung des Themas nach Massgabe des Textes. 2. Das Thema ist eine Behauptung (z. B. Mt 15 $21—28$: der Glaube ist allmächtig [Ad Monod]). Die Teile geben die Begründung. 3. Das Thema ist eine Frage (z. B. Mt 21 $1—9$: wann kommt der König des Advents auch zu uns?). Die Teile geben die Antwort. 4. Das Thema ist eine Aufforderung (z. B. werdet auch ihr heilig). Die Teile geben die Beweggründe zur Befolgung. 5. Das Thema gibt eine Ueberschrift (z. B. der Pharisäer und der Zöllner). Die Teile geben dem Rahmen die Fülle (analytische Predigt).

c) Das Thema ist entweder sachlich (material) oder formell. Das sachliche Thema gibt an, worüber gepredigt werden soll, die Ausführung gibt eine Betrachtung, der Schluss wendet das Thema imperativisch. Z. B. I Joh 2 11—14: die wahre Humanität wird erst im wahren Christentum erreicht — das wird an dem Gebot der Bruderliebe uns klar; denn 1. das Gebot, obgleich es allgemein menschlich ist, ist doch neu im Christentum; 2. die Verbindlichkeit des Gebots stellt erst das Christentum auf. Schluss: lasst uns rechte Christen werden, damit wir rechte Menschen seien. Moralpredigten haben meist sachliche Themata; die Gefahr ist immer Langweiligkeit. Das formelle Thema weist auf die Ausführung der Predigt hin, welche das Thema erst mit dem Inhalt erfüllen wird. (Z. B.: Der eine grosse Grundfehler 1. welcher Art ist er? 2. welche Folge hat er? HHoffmann). Auch das sachliche Thema mit formellen Teilen ist gestattet (z. B. die gottgefällige Geduld: 1. ihre Aufgaben; 2. ihre Hilfsquellen).

d) Das Thema sei kurz, klar, wohllautend. Doppelthemata (z. B. Joseph von seinen Brüdern verkauft oder die verhängnisvollen Folgen des Neides) und gereimte Propositionen (von Bernh. von Clairvaux, vgl. RCruel 282 ff., eingeführt, in neuerer Zeit von FrAhlfeld und KvGerok oft angewendet) sind zu vermeiden; jene, weil sie den Reklametiteln von Räuberromanen gleichen, diese, weil der Reim den Gedanken leicht vergewaltigt und die Proposition als versus memorialis erscheinen lässt.

§ 70. Fortsetzung. Das Verhältnis der Teile zum Thema [1]. (*L. § 178.*)

a) Die Teile der Proposition werden gefunden 1. auf dem Wege der Induktion: die durch die Disposition gewonnenen Gruppen werden charakteristisch bezeichnet, und daraus wird das sie bergende Thema gefunden, das sich dann im Anschluss an die Gruppen in den Teilen entfaltet; 2. auf dem Wege der Intuition; das intuitiv gefundene Thema wird der Logik, dem Text, der Rede gemäss geteilt. Dort die mühsame Arbeit, hier die künstlerische Schöpfung.

[1] Vgl. JEZiegler, Fundamentum dividendi 1851. — JGottschick, Das Fundamentum dividendi. Ein Beitrag zur formellen Homiletik (Halte was du hast 1902/3 S. 61 f.).

b) Auch die Teile sind entweder formell oder sachlich. Was zum Thema bemerkt ist, gilt auch für die Teile.

c) Das Verhältnis der Teile zum Thema muss logisch unanfechtbar sein, so dass jeder Teil das Thema in besonderer Weise behandelt. Gewöhnliche Verstösse sind 1. die Teilung nach Subjekt und Prädikat (z. B. die Liebe ist langmütig: 1. die Liebe, 2. die Langmut); 2. die Teilung nach Vorder- und Nachsatz (z. B. so ihr nicht Busse tut, werdet ihr auch also umkommen: 1. die Gefahr des Umkommens, 2. die Notwendigkeit der Busse); 3. die Trennung des Zusammengehörigen in mehrere Teile; 4. die Wiederkehr des Themas in einem der Teile (z. B. der Wert der Aufrichtigkeit: 1. das Wesen der Aufrichtigkeit, 2. der Wert der Aufrichtigkeit); 5. die Wiederkehr eines Teils in einem anderen (z. B. 1. das Verhalten Jesu zu der grossen Sünderin, 2. Jesu Freundlichkeit zu ihr). — Blosse Logik jedoch genügt nicht, weil auch korrekte Logik oft zu Wiederholungen nötigt, oder zu Willkürlichkeit verführt (z. B. was das Thema bedeutet und was es nicht bedeutet); der Zweck der Rede ist gleicherweise zu beachten.

d) Auch die Teile seien einfach (simplex est sigillum veri) und prägnant; doch ist alle Effekthascherei zu vermeiden.

e) 1. Die Ausführung der Teile braucht nicht von gleicher Länge zu sein, ja darf es nicht, weil die späteren Teile dem Hörer stets länger erscheinen, als sie sind, also bei gleicher Länge ihm zu lang vorkommen, demnach ihn ermüden. Ein gewisses Ebenmass ist jedoch erforderlich; die Vernachlässigung weist entweder auf einen logischen Fehler oder auf Nichtbeachtung des Redezwecks. 2. Ueber die Zahl der Teile entscheidet nicht allein die Logik (dichotomisch oder trichotomisch), sondern die praktische Erwägung der Behältlichkeit und des guten Geschmacks, welcher zu viele Teile (ClHarms 8—12, GASüsskind 18) verbietet und die Zahl 4 nicht überschreiten lässt. 3. Das Thema und die Teile sind (doch nur einmal!) anzukündigen, ausser wenn das Thema die Teile enthält (z. B. Rm 12 12); die Teile sind am Anfang der Abhandlung, nicht erst im Laufe der Predigt anzugeben, damit weder die Neugierde der Hörer erweckt noch ihre Erwartung getäuscht werde. Ob die Teile am Anfang der betreffenden Abschnitte zu wiederholen sind? Der Redefluss wird leicht unterbrochen, aber

intelligentere Hörer wünschen es, und der Prediger entgeht dem Verdacht flüchtiger Arbeit.

§ 71. Fortsetzung. Methoden der Behandlung des Verhältnisses der Proposition zum Text. (*L. § 179. 180.*)

Literatur: JGustDiegel, Denkschrift des evangelischen Predigerseminars zu Friedberg für die Jahre 1869—1885. Mit einer Abhandlung: Zur Entwicklung und Benennung der analytischen sowie der synthetischen Predigtform in der lutherischen Kirche Deutschlands 1886.

SebGoebel (Methodologia homiletica 1672) führte die Unterscheidung von analytischer und synthetischer Methode ein. *Methodus analytica (resolvere) ad naturalem textus ordinem et cohaesionem est determinata, methodus synthetica (componere) est, qua unum alterumve thema eligitur et beneficiis textus tractatur et applicatur.* Die Definition der analytischen Methode hat sich erhalten; aber während Goebel die Synthesis von der Zusammenstellung des Predigtinhalts nach Massgabe des Themas unter gelegentlicher Benutzung des Textes versteht, fasst JBCarpzov (Hodegeticum 1656 und öfter) die synthetische Methode als Zusammenfassung der Textesworte zum Thema: *Methodus synthetica est methodus, quae a textu thema componit, locum communem per justam consequentiam inde fluentem emit et argumentis textualibus deducit ac probat.* Ihm folgen JJLHüffell (S. 302), AlVinet (Hist. de prédication 1860 p. 639: *concentrer tous les éléments du texte*), CINitzsch (2^{2}_{97}: Zusammenfassung aller Textesteile in einen Satz, dessen logische Natur über die Gliederung des Ganzen verfügt). Durch solche Verschiebung ist Analysis und Synthesis kaum zu unterscheiden, und textlose Predigten sind unmöglich. LvMosheim (Anweisung, erbaulich zu predigen 1762) lenkt ohne Erfolg auf Goebel zurück (Analysis teilt den Text ab, Synthesis die Wahrheit und die Sache). HASchott dagegen führt neue Bezeichnungen ein: der Homilie setzt er die Predigt der freien Meditation entgegen und diese teilt er in Predigt der progressiven (synthetischen) und regressiven (analytischen) Methode ein, während andere Homiletiker wieder andere Schemata aufstellen. Je nach der Definition versteht jeder unter synthetischer Predigt etwas anderes, und selbst die analytische Predigt wird in die

Verwirrung hineingezogen.

Es ist festzuhalten: 1. dass Homilie ursprünglich nur Gemeindepredigt ist ohne analytische oder synthetische Näherbestimmung; 2. dass seit Ende des 2. Jahrh. durch den Gebrauchswert apostolischer Schriften als Accidens der ὁμιλία = sermo) die analytische Predigt auftrat im Gegensatz zu dem griechisch-rhetorischen λόγος = oratio; 3. dass Augustin den Sprachgebrauch einführte: oratio = sermo = eine christliche Idee ausführende Predigt, im Unterschied von homilia = den Text auslegende Predigt. Die an Augustin anknüpfende Unterscheidung von Homilie und Predigt ist nur verwirrend, daher zu beseitigen. Dagegen hat Seb Goebel in seiner Definition den richtigen Weg eingeschlagen. Demnach ist die analytische Predigt die den Text auslegende, nach Massgabe des Textes sich entfaltende Predigt, in einfachster Form ohne Thema und Teile, in künstlicherer Form mit Thema und Teilen, beides jedoch nur eine Art von Ueberschrift, — die Predigt muss textgemäss sein. Ihr Wert ist Förderung des Schriftverständnisses der Gemeinde, Verständlichkeit, Freude am Wort und keuscher Dienst am Wort; die Nachteile sind: Verkündigung der hl. Schrift, nicht Christi, Zurücktreten des Zeugnisses, nur zufällige Einheitlichkeit der Rede, mechanische Verwertung des Textes, Unentbehrlichkeit besonderer Anwendung (vgl. die reformierte Predigtpraxis). Die synthetische Predigt ist die Ausführung eines Themas, zu dem der Text gewählt ist; dabei ist an sich gleichgültig, in welchem Masse der Text verwendet wird, — der Text muss predigtgemäss (themagemäss) sein. Der Wert der synthetischen Predigt ist die freie Verfügung über die religiöse Idee und freie Entfaltung rednerischer Kunst; sie ist daher für Festpredigten und Gelegenheitsreden geeignet. Die Nachteile sind die prinzipielle Textlosigkeit der Predigt (daher unter dem Perikopenzwang Vorliebe für die synthetische Predigt), die Auslieferung der Gemeinde an die Genialität des Predigers, Dämpfung der Schriftfreudigkeit der Gemeinde, Hinabsinken der Predigt zur religiösen Unterhaltung oder zur rhetorischen Kunstleistung. Seit Lv Mosheim meint man die Vorteile beider Methoden in der Mischform der analytisch-synthetischen und der synthetisch-analytischen Methode vereinigen zu können; allein die Form und der strenge Charakter

beider Methoden wird dadurch verwischt, dass jene in der Anlage analytisch, in der Ausführung synthetisch, diese in der Anlage synthetisch, in der Ausführung analytisch ist; der Eindruck dort: der keusche Dienst am Wort sei dem Prediger lästig geworden; hier: der Flug seines Genius sei erlahmt.

Um die Vereinigung der Vorzüge der analytischen und der synthetischen Methode herbeizuführen, ist festzuhalten: 1. dass jede Predigt eine Homilie sein muss, d. h. ein Zeugnis von Christus vor der Gemeinde Christi; 2. dass das Zeugnis von Christus sich an der geschichtlichen Urkunde von Christus bewähren, also textgemäss sein muss; 3. dass die formelle Bedingung der Wirkung der Predigt ihre Einheitlichkeit ist. Diese Erfordernisse werden in der s. g. Kunsthomilie erfüllt (GBaur nennt sie: analytische, CINitzsch: synthetische Predigt!), zu der jedoch nur einheitliche Texte zu verwenden sind. Der einheitliche Grundgedanke des Textes ist auch der Grundgedanke der Predigt; je nachdem er formuliert wird, wird er im Anschluss an die oder in Abweichung von der Reihenfolge der Textgedanken in der Partition auch ausgeführt. Z. B. Joh 1 35—42: Christus das höchste Ziel unseres Suchens, 1. wie können wir ihn suchen? 2. wie sollen wir ihn suchen? wie kommt unser Suchen zum Ziel?

§ 72. Fortsetzung. Elokution oder Ausführung der Predigt. Sachliche und sprachliche Ausführung. (*L. § 181—182.*)

1. Die sachliche Ausführung ist analytisch, wenn sie Begriffe erläutert, synthetisch, wenn sie Urteile entwickelt. Für beide Arten sind Mittel: a) die Amplifikation, von den Rhetoren dazu missbraucht, dass aus einer Mücke ein Elefant oder umgekehrt gemacht wurde, von Hyperius (De formandis concionibus sacris I 15) legitimiert, wenn dadurch *talis ac tanta res ab omnibus agnoscatur, qualem et quantam agnosci par est, quod profecto aliud nihil est, quam homines aberrantes ad prudens sincerumque iudicium revocare.* Sie ist das Mittel, den Gedanken wichtig zu machen durch Häufung von Argumenten (oder Prädikaten, Synonymen) vgl. Parallelismus membrorum. Gefahr: hohler Wortschwall; b) die Individualisierung macht den abstrakten Gedanken konkret und fasslich. Der Begriff wird hinsichtlich seines Inhalts individualisiert durch Grund und

Folge, hinsichtlich seines Umfangs durch Beispiele. Das Urteil wird individualisiert durch Nachweis der logischen Berechtigung und der empirischen Geltung. Die Individualisierung ist eigentlich Mittel der Darstellung, da der Gedanke nicht fortschreitet. Der Missbrauch der Individualisierung bezeugt Gedankenarmut und schmückt sich mit dem falschen Schein der Popularität.

2. Die sprachliche Ausführung. Die Rhetorik[1] kennt drei Stilarten (genera verborum od. figurae): gravis (vehemens: in flectendo), mediocris (media: in delectando), extenuata (subtilis: in probando). Sie sind analog anzuwenden bei dem genus concionis epanorthoticum (exhortativum) mit dem finis movendi, bei dem genus epideicticum (mysticum, paracleticum) mit dem finis delectandi, bei dem genus didacticum mit dem finis docendi, doch, ebenso wie die drei genera concionis selbst, nicht eins ausschliesslich in jeder Predigt. In allen drei genera verborum seu dicendi sind besonders folgende Fehler zu vermeiden: a) der Archaismus, b) der sprachlich nicht berechtigte Provinzialismus bezw. Vulgarismus, c) der Barbarismus in unnötigen Fremdwörtern und fremdsprachlichen Konstruktionen (übertriebener Gegensatz: der Purismus), d) der Neologismus, das Zerrbild der Sprachkunde und Denkkraft, e) die Verwechselung der Synonymen (besitzen und haben, lichter Haufe), f) die Ausschmückung der verba sollemnia (bes. II Kor 13 13 Phl 4 7 Num 6 24 ff.); g) die Amphibolie (billiger Richter, gemein), h) Missbrauch des Pleonasmus, so dass dieser nicht ein wichtiges Merkmal des Begriffs (z. B. hässliche Sünde) hervorhebt, sondern ähnlich wie i) die Tautologie überflüssige Prädikate (Synonyma) häuft. Die Erfordernisse aller drei Stilarten sind: a) Klarheit der Sprache, Ueberschaulichkeit der Perioden, b) Natürlichkeit der Sprache (Gegensatz: Geschraubtheit), die eins ist mit dem Adel der Sprache (Gegensatz: Trivialität), c) Bewegung (Gegensatz: stereotype Konstruktion der Sätze), Wohllaut (richtige Wahl und Abwechselung der Vokale und Konsonanten), Wohlklang (in der der Rede eigentümlichen rhythmischen Gliederung der Sätze), d) Biblizität, die jedoch nicht in Häufung von Bibelstellen, noch

[1] Vgl. Cornificius, Rhet. ad. Her. 1; Cicero, Or. 21 69; De orat. 3 52 199; 55 212; Quinctilian, Inst. orat. XII 10 58.

weniger in einfacher Uebernahme orientalischer Bilderrede (Biblizismus) besteht, sondern in dem ἅγια ἁγίως und Bewahrung des biblischen Ausdrucks für biblische Vorstellungen, e) Volkstümlichkeit, von Popularität verschieden wie die Sitte von der Mode, mit Biblizität nahe verwandt, f) Kraft der Sprache, welche jedoch nur der Ausdruck für die Kraft der Sache, der Gedanken ist: das Zeugnis von Christus in sachgemässer Form, — das ist die δεινότης der Predigt (Gegensatz: Schüchternheit und hohles Pathos).

§ 73. Fortsetzung. Sprachliche Hilfsmittel zur Veranschaulichung der Gedanken. (*L. § 183.*)

Jedes Wort hat ursprünglich sinnliche Bedeutung, also ist unsere Sprache überhaupt stets bildlich. Da aber die bildlichen Ausdrücke abstrakte Bedeutung gewonnen haben, so bedarf es zur Veranschaulichung besonderer als solche erkennbarer bildlicher Ausdrücke. Der Missbrauch des Bildes ist die Katachrese, entweder Verbindung eines bildlichen Subjekts mit einem Prädikat, welches wohl zu dem Gedanken selbst, nicht aber zu dem Bild passt, in das er gefasst wird, oder Verbindung mehrerer einander widerstrebender Bilder.

Die rechtsmässigen Hilfsmittel sind teils Tropen (tropi, τρόποι) zur Verdeutlichung von Begriffen in Vertauschung von Wörtern, teils Figuren (figurae, σχήματα) zur Erzeugung von Urteilen in Ersetzung von abstrakten durch sinnlich belebte Wörter.

I. Die Tropen sind

a) sachlich in Verwendung sachlicher Ausdrücke, nämlich: 1. Metapher oder Vertauschung zweier Wörter auf Grund eines gemeinsamen Merkmals; 2. Metonymie oder Vertauschung auf Grund der Korrelation (Unterarten: Euphemismus und Ironie [I Kor 4 8 ff. II Kor 11 19 ff.] — Vorsicht!) 3. Allegorie oder in einem Satz durchgeführte Metapher;

b) logisch zur Veranschaulichung eines logischen Verhältnisses: die Synekdoche (Teil statt des Ganzen, Ganzes statt des Teils, Individuum statt des Genus u. s. w.). Unterarten: die Hyperbel (z. B. Job 40 18) und Litotes (in Bezug auf den Redner: Tapeinosis oder Meiosis);

c) grammatikalisch zur Veranschaulichung durch ungewöhnliche grammatikalische Verbindungen, 1. die Personi-

fikation (προσωποποιΐα), Abart: die Apostrophe; 2. die Sermonikation (Rede und Gegenrede); 3. die Annomination (Wortspiel durch Veränderung der Buchstaben [Legende: Lügende] oder absichtliche Amphibolie). — Reine Verbaltropen sind die Vertauschungen der Tempora, Präsens statt Futur, Infinitiv statt des Imperativ u. dergl.

II. Die Figuren sind:

a) sachlich in Veranschaulichung sachlicher Verhältnisse. 1. Epitheton ornans. Abart: das Oxymoron (grün ist des Lebens goldner Baum); 2. Umschreibung (περίφρασις), — Prädikate statt des Begriffs (Jes 57 I Tim 6); 3. Vergleichung, nämlich a) Komparation (deine Augen sind wie Taubenaugen u. dergl., vgl. besonders Cant 4), b) Gleichnis oder Parabel. Abart: Allusion oder Anspielung, gestattet, wenn sie deutlich ist und Gleichgesinnten vorgetragen wird;

b) logisch in Verwendung eines Begriffs nach der dem andern Begriff zugewendeten Seite, nämlich 1. Antithese, 2. Steigerung (gradatio, ἡ κλῖμαξ); Species: die Korrektion (ἐπανόρθωσις), z. B. Rm 8 34 (Antithese und Klimax Mt 5 44 ff. Act 3 13—15). Die Antiklimax ist Steigerung unter dem Schein der Abschwächung; 3. Verschweigung oder angekündigte Umgehung (praeteritio) παράλειψις, παρασιώπησις); 4. Präokkupation (πρόληψις), z. B. Rm 3 1 3 5 9 27 4 1 3 6 1 7 13 u. s. w.; 5. Zugeständnis (concessio), z. B. II Kor 11 21 ff· Phl 3 4 ff. Lc 10 25—28.

c) grammatikalisch in Veranschaulichung eines Begriffs durch regelwidrige Behandlung der Sprachgesetze. 1. ἀποσιώπησις oder reticentia (Ps 6 4; Vergil, Aen. 1 135: Quos ego!); 2. Ellipse und Anakoluthie, jene in Ausfall des Nachsatzes (Eph 3), diese in Veränderung der Konstruktion (Act 7 40); 3. Asyndeton (Phl 4 8) und Polysyndeton (Phl 4 9); 4. Wiederholung (repetitio), nämlich a) Epizeuxis (Wahrlich, wahrlich), b) Anaphora (Mt 5 3—10); c) Epiphora oder Refrain (Lc 13 3 5); d) Epanalepsis (ἀναδίπλωσις), Wiederholung des Satzanfangs am Schluss des Satzes (oft in der Poesie, in der Rede zu meiden); e) Epanodos oder Wiederholung des Satzes in umgekehrter Wortfolge (Hes 7 6); f) Polyptoton (multicasus) oder Wiederholung desselben Wortes in verschiedenen Flexionsformen (Apk 1 4); g) Annominatio (vgl. den Tropus) oder Wiederholung desselben Worts in verschiedenen Wortformen (einen guten Kampf kämpfen, vgl. Jes 33 4 58 3

bis 6); 5. Inversio, als Mittel, den Gedanken ohne Rücksicht auf grammatikalische Regeln durch Zusammenschluss des Zusammengehörigen klar zu machen, durchaus erlaubt; nur missbraucht ist sie unschön; 6. die Hysteresis[1] besteht darin, dass zwei Paare von Satzteilen so verbunden werden, dass das 1. Glied des 2. Paars auf das 2. Glied des 1. Paars, das 2. Glied des 2. Paars auf das 1. Glied des 1. Paars Bezug hat (Phm 5 I Sam 6 7 Ps 49 3 Jes 11 9 u. s. w., Mt 6 24 Rm 11 22 I Kor 6 11 u. s. w.)[2]; 7. das Hysteronproteron (Hbr 11 32). — Die Kenntnis dieser Hilfsmittel soll nicht dazu dienen, von ihnen möglichst viel Gebrauch zu machen, sondern den Sinn für Stilschönheit und gegen Verunstaltungen des Stils zu schärfen.

§ 74. Fortsetzung. Die Ausführung im Einzelnen. Die Einleitung. Invocatio. (*L. § 184. 185.*)

Die Einleitung (προοίμιον, Vorspiel oder Wegbahnung, principium, exordium), von Mosheim, Palmer gering geschätzt, von Chrysostomus, Luther, RKögel oft weggelassen, hat einen bestimmten Zweck, der sich aus dem terminus a quo und dem terminus ad quem ergibt. Der terminus ad quem ist die Proposition; der terminus a quo ist verschieden. Bei der analytischen Predigt, deren Einleitung vom Text zum Thema führen soll, ist der terminus a quo der Text selbst (Kontext, Spezies und Genus, Vergleichung des Gegenstandes mit einem andern, der Eindruck des Textes bei den Hörern), oder auch die kirchliche Zeit, das gesungene Lied, das liturgische Gebet u. s. w. Die Textverlesung muss der Einleitung vorangehen. Bei der synthetischen Predigt soll die Einleitung 1. die Veranlassung der Wahl des Themas zeigen und 2. die Wahl des Textes zu diesem Thema motivieren; sie knüpft an das gesungene Lied oder das liturgische Gebet, eine bekannte oder individualisierende Tatsache, verbreitete falsche Meinung oder Sitte, Tatsache des Festes u. s. w. an. Die Textverlesung folgt naturgemäss auf die Einleitung. Die Kunsthomilie hat freieste Verfügung über den Stoff

[1] Vgl. Conrïken, Dissert. theol.-phil. (1749) I, diss. 7.

[2] Vgl. Luther, Kl. Kat. zum 10. Gebot: „sein Weib, Gesinde oder Vieh abspannen (Vieh), abdringen (Gesinde) oder abwendig machen (Weib)."

der Einleitung; von der Veranlassung des Themas ausgehend hat sie dies als den Grundgedanken des Textes zu erweisen; von dem Text ausgehend hat sie den Grundgedanken desselben als das Thema hinzustellen. Die Textverlesung wird naturgemäss meistens der Einleitung vorangehn. — Unbedingte Grundregel für jede Einleitung ist, dass sie an etwas den Hörern Bekanntes, in ihrem Bewusstsein Gegenwärtiges anknüpft.

Seit Geiler von Kaisersberg und Barletta ist als terminus a quo der Einleitung das Paradoxon oder die Anekdote nicht selten; nur Prediger-Originalen (Fr Ahlfeld, O Funcke) mag deren keusche Verwendung gestattet sein.

Sorgfalt und genaue Abwägung jedes Ausdrucks ist auf die Einleitung zu verwenden, weil die Hörer für den Gegenstand erst erwärmt werden sollen. Simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium (Bengel: Gnomon) sind ohne Pathos, in langsamerem Tempo, jede Möglichkeit der Steigerung gewährend vorzutragen. — In der Einleitung ist das Pulver der Abhandlung nicht zu verschiessen; das Zeitmass $^1/_8$ bis $^1/_5$ der ganzen Predigt. — Die Einleitung ist natürlich zuerst auszuarbeiten, mitunter jedoch führt die Not auf Cicero, De orat. 2 77 ff., der die Einleitung nach Vollendung der Abhandlung auszuarbeiten empfiehlt.

Die Invocatio, suspirium[1], hat auf die Textverlesung zu folgen (notwendig ist sie nicht); sie sei sehr kurz, *ad auxilium Spiritus Sancti implorandum directa.* Ein längeres freies Gebet nach der Einleitung (altreformiert) ist unstatthaft, a) weil es die Propositio vergessen macht; b) weil es die wichtige Einleitung entwertet; c) weil die Hörer nicht mitbeten können; sie vernehmen nur in Andacht die Worte.

§ 75. Fortsetzung. Transitus. Texterklärung. Homiletischer Beweis. Anwendung. Schluss. Zeitmass. (*L. § 185—188.*)

Die Transitus stellen die Gliederung der Predigt her. Fehler bei ungeübten Homileten: statt der Transitus Ankündigung des folgenden Teiles; bei geübten Homileten: Verdeckung der Transitus. Stoff der Transitus: Ein-

[1] AHyperius, De form. conc. sacris 1 8; vgl. Augustin, De doctr. christ. 4 15: ante exordium veteres orabant.

wurf in rhetorischer Frage, Anknüpfung an ein zuletzt gebrauchtes Wort oder Bild, Hervorhebung des klimaktischen Aufbaues der Predigt u. s. w.

Texterklärung ist um so weniger zu entbehren, je analytischer die Predigt angelegt ist. Ihr Ort ist die Einleitung, der Anfang des ersten Teiles, auch zerteilt an den Anfängen der Teile. Sie ist verschieden bei geschichtlichen und Lehrtexten. Die geschichtlichen Texte fordern treue Schilderung der Situation, Heraushebung des Bleibenden und Ewigen aus dem einmaligen Geschehen. Die Worterklärung von Lehr-(Spruch-)Texten hat sich vor schulmässigen Definitionen zu hüten und den Bildungsgrad der Hörer zu beachten. Ob Korrektur der rezipierten Bibelübersetzung? Die Sacherklärung, welche auch bei dem geschichtlichen Text nicht fehlen darf, hat sich bei Lehrtexten teils der Paraphrase, teils der Vergleiche und Beispiele zu bedienen.

Der homiletische Beweis, für die Predigt dasselbe, was für die antike Rede die confirmatio und confutatio (redargutio), ist oft angezeigt, 1. wenn bei den Hörern der Wille des Geistes gegen das Widerstreben des Fleisches gestärkt werden soll; 2. durch die Aufgabe der Predigt zu überzeugen. Der homiletische Beweis hat nicht die unerfüllbare Aufgabe, die Nichtwollenden zu überzeugen; zum beweisenden Prediger gehört daher der Zuhörer, der sich etwas beweisen lassen will (Joh 7 16 17). Der Gang des Beweises wird immer vom concessum zum concedendum sein. Die Arten des Beweises sind: 1. der logische, entweder positiv ex concessis zu führen, oder negativ ad absurdum (Mt 12 27 I Kor 15); 2. der empirische, der sich ans Gewissen wendet und genaue Gemeindekenntnis voraussetzt; 3. der historische (Reden in der Apostelgeschichte), der auf der Selbigkeit des menschlichen Herzens und des göttlichen Heilswillens beruht (Kirchengeschichte, Missionsgeschichte). Die Anordnung der Gründe ist verschieden; bei der confirmatio: fortiora, fortia, fortissima; bei der confutatio: infirma (des Gegners), fortia, infirmissima (Quinctil.). Grössere Macht als alle homiletischen Beweise hat das Zeugnis des Predigers von Christus. Gegen Abwesende oder selten Anwesende ist das Beweisverfahren nie ausdrücklich zu richten.

Die Anwendung (applicatio) geschieht vornehmlich in

der Vorbereitung nach Bengel's Spruch: applica te ad textum, applica textum ad te. Der Prediger hat zuerst sibi ipsi zu predigen, damit er eins sei mit dem Wort der Verkündigung und mit der Gemeinde vor demselben Wort und demselben Herrn. Deshalb soll er wissen, dass Gott selbst die Anwendung zu machen hat.

Demnach ist selbstverständlich, dass die Anwendung nicht ein Teil der Predigt sein darf (FALampe; lutherische und reformierte Scholastik), sondern die ganze Predigt durchziehen muss. Das gilt insonderheit von der Paränese und dem ἔλεγμός; dieser ist berechtigt nur im Munde dessen, der die Sünde der Gemeinde als eigene Last trägt; soweit möglich ist die kommunikative Form anzuwenden, und immer ist ohne Ansehen der Person zu verfahren.

Der Schluss der Predigt (peroratio, epilogus) hat die Wirkung der Predigt zu konzentrieren, hat nicht neue Gedanken zu bringen, sondern in die Einleitung oder die Proposition zurückzulenken. Ist ein besonderer Schlussteil nötig? GvZezschwitz: ja; AKrauss: nein, denn nur die Fabel habe einen besonderen Schluss, im Drama sei der letzte Akt der Schlussakt. Aber die Predigt, die doch weder Fabel noch Drama ist? HBassermann richtig: die didaktische Predigt bedürfe eines rekapitulierenden Schlusses, nicht die epanorthotische und die parakletische Predigt. Wohl aber bedarf jede Predigt eines wirklichen Schlusses, der das einheitliche Ganze vollendet. Die Quelle des Schlusses ist analog dem nach Aristoteles Massgebenden für den Zweck der Rede und analog dem für die Wahl des Predigtgenus Bestimmenden: die Person des Predigers (und sein Interesse), die Personen der Hörer (und ihr Heil), die Sache (und ihr Segen).

Bengel bemerkt in seinem Gnomon zu Mt 7 27: *„non opus est, omnes homilias desinere in usum paracleticum“*; die entgegenstehende Meinung von AKrauss u. a. ist zurückzuweisen. Anderseits wird CINitzsch recht behalten: *„Niemals darf der absolute Schluss im Elemente [der Drohung und] abgeschnittenen Hoffnung der Gnade geschehen“* (2^2 119). Der Zusatz: *„denn das göttliche Wort hält es nicht so“* ist nicht richtig (vgl. die prophetischen Reden ATs) und würde um deswillen nicht massgebend sein, weil im „göttlichen Wort“ keine Gemeindepredigt vorliegt. Dass ein drohender,

besser: warnender, Schluss unter Umständen wohl angebracht ist, dürfte gewiss sein.

Das Zeitmass der Predigt richtet sich nach dem Herkommen; in Holland $1^1/_2$ Stunden, in England und Schweden $^1/_4$ Stunde, bei uns $^1/_2$—$^3/_4$ Stunden. Uebertrieben sind die Stufenreihen von ClHarms: 1. kurz und gut; 2. kurz und schlecht; 3. lang und gut; 4. lang und schlecht.

§ 76. Die Predigt als Vortrag. (*L. § 189—191.*)

Literatur: CFThSchuster, Vorbereitung und Vortrag der Predigt[3] 1897.

1. Die Memorie der konzipierten Predigt bedingt die Stoffmächtigkeit des Predigers. Das Lesen des Konzepts ist in der englischen Kirche (35. Art. v. 1563) Vorschrift, durch die Aufklärung nach Deutschland gekommen, jetzt allgemein hier als die Predigt verderbend erkannt; in Holland noch allgemein üblich. — Die Stoffmächtigkeit muss völlig sein; nicht steckenbleiben, ebenso wenig heimlicher Konzeptgebrauch. Am besten bleibt das Konzept zu Hause, oder es liegt in der Bibel, um im Notfall vor aller Augen benutzt zu werden. Schwierigkeit hat die Memorie lediglich bei Anwendung einer falschen Methode. Der Zweck der Memorie ist die Ermöglichung der auf Stoffmächtigkeit beruhenden freien Reproduktion der im Konzept niedergelegten Predigt, nicht die Ermöglichung eines buchstäblichen oder wörtlichen Hersagens des Konzepts; denn nicht das Konzept, sondern die Sache soll zum Vortrag kommen. Dazu ist eine doppelte Memorie not, eine sachliche (m. realis) und eine wörtliche (m. verbalis). Die sachliche muss sofort nach dem Konzipieren mit oder ohne Niederschreiben des Gedankenganges gelingen; wenn nicht, so sind logische Fehler da, die zu korrigieren sind. Erst nach vollständiger Absolvierung der sachlichen ist die wörtliche Memorie vorzunehmen; macht sie Schwierigkeit, so fehlt es dem Ausdruck an Kongruenz mit dem Gedanken und an Präzision. Die wörtliche Memorie ist also judiziöser Natur. Die freie Reproduktion verfügt dann ungehindert über Gedanken und Wortlaut; die Modifikation beider auf der Kanzel geschieht ohne Schwierigkeit. Treue in sachlicher und wörtlicher Memorie verringert fortschreitend den Zeitaufwand.

Durch die richtige Deklamation kommt die Predigt zur Wirkung, ohne sachgemässen Vortrag ist sie wirkungslos. In unsrer Zeit ist richtige Deklamation umsomehr not, als unsre Zeitgenossen durch guten Vortrag verwöhnt und anderseits ästhetisch überempfindlich sind, was für den Prediger eine Aufgabe und eine Versuchung in sich schliesst. Der gute Vortrag ist Kunst und Tugend, weil die rohe Natürlichkeit durch Selbstzucht geadelt werden muss, und des Vortrags Güte in unbedingter Sachgemässheit besteht. Also mit meinen Mitteln in meiner individuellen Art muss der Sache ein entsprechender Ausdruck gegeben werden, was für die verschiedenen Reden (Grabrede, Traurede u. s. w.) eine verschiedene Art des Vortrags erheischt (Gegensatz: Manier). Die Erfordernisse sind: a) Verständlichkeit für alle Hörer ohne Schreien, nach ClHarms: 1. lautes Sprechen, das jedoch verständlich wird durch scharfes Artikulieren (durch Gesang, besonders durch anhaltendes gutes Vorlesen zu gewinnen). Fehler: die Unreinheit der Vokale (a und o, ei und eu u. dergl.) und Verwechselung der Konsonanten (b und p, g und k u. s. w.), die Bildung der Laute am Gaumen oder in der Kehle (Heiserkeit), da sie doch (besonders s, z, r) vorn im Munde zu bilden sind (nicht lispeln), das Verschlucken oder die zu starke Betonung der Endsilben, das Staccato (falsches Atemholen oder Unsicherheit der Memorie); 2. langsames Sprechen, aber natürlich, daher verschiedenes Tempo der Jugend und des Alters, Beachtung der natürlichen Pausen in Interpunktion und Periodenbau, in Unterscheidung des Wichtigen und Minderwichtigen, aber im Verhältnis zum Tempo und zur Sache. Das Tempo ist verschieden je nach dem Charakter der Predigt (Karfreitags- und Osterpredigt) dem Genus der Predigt und den Predigtteilen (Einleitung, Abhandlung, Schluss); 3. lieblicher Vortrag (nicht süsslich), weil zeugenhaft und herzgewinnend, d. h. in Wärme und Lebendigkeit, in Wahrheit und Lauterkeit, geboren aus der Zeugenschaft Christi (Gegensatz: Salbadern in hohlem Pathos oder Sentimentalität). b) Die richtige Betonung 1. des Quid: der Hauptton fällt auf das Wort, das einen Gegensatz markiert (häufige Fehler bei Ps 124 8 Phil 4 7); 2. des Quomodo: jeder Prediger hat von seiner mittleren Tonhöhe (Grundton) auszugehen und stets wieder darauf zurückzulenken;

sonst entsteht Monotonie oder Kanzelton. — Um die Frische der Stimme zu erhalten, ist Abhärtung der Respirationsorgane durch kalte Waschungen, leichte wollene Unterkleidung, Gurgeln mit Salzwasser u. s. w. zu empfehlen.

Die Aktion hat auch Jesus nicht verschmäht, vgl. Lc 6 20 — Mc 10 21 23 27 3 5 34 — Lc 22 61 — Mt 12 49 Lc 24 50. Die Aktion muss subjektiv notwendig sein, daher natürlich. Das Normale ist, dass die Aktion als körperliche Beredsamkeit der sprachlichen entspricht; sie soll a) veranschaulichen (Lionardo da Vinci), daher muss der Prediger gesehen werden; b) bekräftigen durch Hand- und Arm- (weniger durch Kopf-)Bewegung; doch werde weder die Natürlichkeit noch die hl. Schönheit verletzt.

Zweites Buch.

Katechetik.

Literatur: JWFHöfling, Das Sakrament der Taufe, 2 Bde., 1846. 1848. — GvZezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik. 1. Bd.: Der Katechumenat oder die Lehre von der christlichen Erziehung 1863. 2. Bd.: Die Lehre vom kirchlichen Unterricht nach Stoff und Methode. Erste Abt.[2]: Der Katechismus oder der kirchliche Unterrichtsstoff 1872. Zweite Abt.: Die Katechese oder die kirchliche Unterrichtsmethode. Erste Hälfte[2]: Der akroamatisch-positive Bibelunterricht 1874. Zweite Hälfte: Die erotematische Unterrichtsform 1872. — ChrPalmer, Evangelische Katechetik[6] 1881. — ThHarnack, Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Dr. M. Luther's, 2 Bde., 1882. — KBuchrucker, Grundlinien der kirchlichen Katechetik 1889. — ESachsse, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung nach evangelischen Grundsätzen 1897.

§ 77. Name und Begriff der Katechetik. (*L. § 192.*)

Κατηχητική scil. τέχνη ist abzuleiten von κατ-ηχεῖν, intransitiv: herabrauschen, transitiv κατ-ηχεῖν τινά: jemand von oben herab antönen (vgl. de-clamare), mündlich unterrichten, aber von oben herab, also elementarisch, vgl. Act 18 24 25; besonders Lc 1 1—4.

Die christliche Kirche gebraucht von früh an das Wort für den Elementarunterricht der Taufkandidaten, welchem alle unterworfen wurden von dem höchstgebildeten Philosophen bis zu dem beschränktesten Sklaven. Anfänge des κατ-ηχεῖν in (Rm 2 18) I Kor 14 19 Gal 6 6 (hier der Gegensatz von κατηχούμενος und κατηχῶν, doch beide sind getaufte Christen)

Hebr 5 11—6 3. Vom Ende des 2. Jahrh. an ist ein Stand der Katechumenen da; der mündliche Anfangsunterricht bleibt die Praxis, jedoch ohne eine bestimmte Form (etwa in Frage und Antwort).

Nach allgemeiner Einführung der Kindertaufe werden allmählich die getauften Kinder Katechumenen, und der Gegensatz der kirchlich Unmündigen und der kirchlich Mündigen fällt normalerweise mit dem Gegensatz des Alters zusammen. Der kirchliche Katechumenenunterricht wird der Jugendunterricht, den die Kirche an ihren getauften Kindern vollzieht, um die Unmündigen zur Mündigkeit der bestimmten Konfessionskirche zu erziehen. Die Kirche hat diese Aufgabe in ihrer Heiligkeit, kraft deren sie ihren Heilsbesitz an ihren Gliedern zum Vollzug zu bringen hat, und das geschieht inbetreff der werdenden Gemeinde durch den Katechumenat bezw. den katechetischen Unterricht.

Katechetik ist demgemäss die Theorie der Behandlung und unterrichtlichen Bereitung der kirchlich Unmündigen zum Ziel der objektiven kirchlichen Mündigkeit. Da jedoch die subjektive kirchliche Mündigkeit nur auf grund einer wirklichen Selbstentscheidung vorhanden sein kann, so ist der Abschluss des obligatorischen kirchlichen Unterrichts nicht ohne weiteres als Eintritt in die volle (objektive und subjektive) kirchliche Mündigkeit zu beurteilen.

Erstes Kapitel.

Der Katechumenat.

§ 78. Umriss der Geschichte des Katechumenats. Der Proselyten-Katechumenat der alten Kirche. (*L. § 193—195.*)

Literatur: GvZezschwitz, System der Katechetik I. — Joh Mayer, Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten 6 Jahrh. 1868. — FXFunk, Tübinger Quartalschrift 1883, S. 41 f. — HJHoltzmann, Die Katechese der alten Kirche (Theol. Abhdl. Carl v. Weizsäcker gewidmet 1892, S. 50—110).

Der Katechumenat ist nicht auf einen statutarischen Befehl Christi zurückzuführen. Denn die einzige in Betracht kommende Stelle Mt 28 19 20 spricht nicht vom Proselyten-Katechumenat (βαπτίζοντες — διδάσκοντες), noch weniger vom

Katechumenat heiliger (I Kor 7 14) oder getaufter Christenkinder, sondern von dem μαθητεύειν der ἔθνη durch die Taufe und das nachfolgende διδάσκειν τηρεῖν der Gebote Christi. Die Unentbehrlichkeit des Katechumenats liegt vielmehr in der Natur der Sache.

Bei der Darstellung des Proselyten-Katechumenats der alten Kirche hat man sich vor Verallgemeinerung einzelner Angaben (Cyprian, ep. 75 c. 6) und vor Verwechselung der Katechumenatsklassen mit den Bussstationen der orientalischen Kirche im 4. Jahrh. zu hüten, — beides Fehler von vZezschwitz. Nach Justin d. M. (Apol I 61. 65) und den klementinischen Rekognitionen (III 67) geschieht die Vorbereitung zur Taufe durch Unterweisung seitens der Kirche (Gemeinde); der Katechumen hat Umgang mit den Gläubigen zu pflegen und die gottesdienstlichen Versammlungen zu besuchen. Durch Fasten und Gebet bereitet die ganze Gemeinde sich auf den Tauftag; in der Gemeindeversammlung legt der Proselyt Bekenntnis und Gelübde ab, wird zur Taufquelle geführt, getauft, geht zur Versammlung zurück, die jetzt ὑπὲρ τοῦ φωτισθέντος (vgl. schon Hebr 6 4) betet, empfängt das ἅγιον φίλημα und das hl. Mahl. — Nach Tertullian (der zuerst den Standesnamen Catechumeni hat)[1] werden die Katechumenen von ihrer ersten Willenserklärung an zur Gemeinde gerechnet, besuchen den Gottesdienst, werden durch taugliche Gemeindeglieder unterrichtet und sind Gegenstand betender und liebender Fürsorge. Schon hier begegnen uns neben Bekenntnis und Gelübde Exorcisationen und Abrenuntiationen, die fortan bleibend sind und nur bei Judenproselyten nicht angewendet werden[2]: die Katechumenen werden dadurch edocti, corde loti und zur Taufe fähig.

Von Origenes an, dessen Angaben über den Katechumenat wohl zu unterscheiden sind von den Einrichtungen, die er als Lehrer der alexandrinischen Hochschule traf, werden im allgemeinen die Proselyten unterschieden in catechumeni und competentes (φωτιζόμενοι, vom Beginn der Quadragesimalzeit an). Die Zeit des Katechumenats ist sehr verschieden; das Conc. Eliber. (305) c. 42 hat zwei Jahre bis zur Taufe;

[1] Tertullian, De praescr. haer. 41; De cor. 2; Adv. Marc 5 7.
[2] Vgl. JAAssemani, Cod. lit. eccl. univ. I 105 f.

die Const. ap. 8 32 drei Jahre, doch οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται; das Conc. Agath. (506) c. 34 bestimmt für die Juden nur acht Monate wegen Gefahr des Rückfalls. Nach Conc. Eliber. c. 39 wird den Sichmeldenden die Hand aufgelegt, und sie sind dadurch Christen geworden. Das Gebet des Herrn (oratio fidelium, εὐχὴ πιστῶν) ist Vorrecht der Getauften; weder in der Kirche, noch im Hause sind die Proselyten bei diesem Gebet zugegen, ebensowenig bei der Eucharistie (missa catechumenorum und missa fidelium). Der Taufunterricht der Kompetenten wird vom Bischof oder einem Presbyter (Presbyter doctor) erteilt. Die Kompetenten haben (jedoch erst vom 6. Jahrh. an) sieben bezw. drei Scrutinia, d. h. vielleicht verschärfte Gewissensprüfungen, vielleicht exorcismusartige Experimente, schon seit dem 3. Jahrh. zahlreiche Exorcisationen und Abrenuntiationen (im Abendland wurde die letzte, am Grossen Sabbath, Hephata genannt) durchzumachen. Am Sonntag Oculi ist Hauptabrenuntiation (ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου), am Palmsonntag traditio Symboli, am Gründonnerstag oder (in Jerusalem) am Grossen Sabbath redditio Symboli (συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ); in den Vigilien der Ostern, Pfingsten, Epiphanien wird getauft, von der Ostertaufe bis zum „Weissen Sonntag" empfangen die Getauften die mystagogischen Katechesen über die Sakramente (vgl. Cyrill's von Jerusalem Katechesen: 1 Prokatechese, 17 Katechesen an die φωτιζόμενοι, 5 mystagogische Katechesen an die φωτισθέντες). Der liturgische Vollzug der Taufe und des Abendmahls vom 3. bis 7. Jahrh., anschliessend auch die Unterweisung der Kompetenten und die mit ihnen vorgenommenen Uebungen, heisst Disciplina arcani [1]; sie hat von dem heidnischen Mysterienkultus nicht nur die Form und manche Ausdrücke (τέλειοι, μεμυημένοι), sondern auch manches Sachliche im Gebiet des Zauberischen und Dämonologischen angenommen [2]. Gleichwohl ist der Katechumenat der alten Kirche vorbildlich in der Gebetserziehung durch die Gemeinde, in der freiesten Selbstentscheidung der Proselyten.

[1] Der Ausdruck Disciplina arcani stammt von JDallaeus (Daillé): De scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nomine circumferuntur (1666) 1 142.

[2] Gustav Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum 1894.

§ 79. Fortsetzung. Der Kinderkatechumenat des Mittelalters und der heutigen römischen Kirche. (*L. § 196. 197.*)

Das NT kennt die Kindertaufe nicht (doch Mc 10 13—16 dogmatischer Beweis für sie seit Tertullian), gibt aber den Ausgangspunkt in I Kor 7 14: kraft ihrer Erzeugung selbst in halbchristlicher Ehe sind die Kinder heilig, d. h. Christo angehörig. Das erste Zeugnis der Kindertaufe findet sich bei Irenaeus (Adv. haer. II 22 4). Am Ende des 2. Jahrh. ist sie Grundsatz. In Karthago wird in der Mitte des 3. Jahrh. bestimmt, dass die Kinder nicht erst am achten Tage (Beschneidung), sondern bereits am zweiten oder dritten Tage, im Anfang des 5. Jahrh., dass sie sofort nach der Geburt getauft werden können. Später wird als äusserste Frist ein Monat oder ein Jahr angenommen.

Bis ins 9. Jahrh. ist die Taufe das Ziel des Katechumenats auch bei Kindern; die ungetauften heissen catechumeni. Taufe, Firmung (doch nur, wenn der Bischof zur Stelle ist; seit den Synoden von Lyon [1274] und Florenz [1439]: nicht vor dem 7. Lebensjahre) und Kinderkommunion (im Orient noch heute; in der lateinischen Kirche beanstandet von den Synoden zu Paris [1196], Trier [1227], Bordeaux [1255], beseitigt vom Konzil zu Trient) fallen in einen Akt zusammen. Der gesamte Apparat des Katechumenats und der Taufe der Heidenproselyten wird mechanisch auf die Kindertaufe übertragen (in der katholischen, abgeschwächt in der lutherischen Kirche bis heute).

Die Paten (vgl. § 41) haben für die christliche Erziehung der Kinder, für die ehrliche Meinung unbekannter Proselyten einzustehen. Bald werden sie der Mund des Kindes und übernehmen seit dem 8. Jahrh. die Pflicht, dem Kinde das Credo und Paternoster, seit dem 13. Jahrh. auch das Ave Maria und die zehn Gebote beizubringen. Von der Kenntnis dieser Dinge, die auch beim Küster und Pfarrer gelernt werden konnten, macht der Priester die Absolution in der Ohrenbeichte (Erfindung des Augustin, kirchliches Gesetz durch die 4. Lateransynode 1215), wo er über die Todsünden und andere Sünden nach dem kanonischen Recht unterweist und richtet, abhängig. Zwischen dem 7. und 14. Lebensjahre muss die erste Beichte abgelegt werden.

Welches ist das Katechumenatsziel des Mittelalters und der heutigen römischen Kirche? Die Firmung? So JB Hirscher. Allerdings perficit confirmatio baptismi gratiam (Cat. Rom. II 3 19); sie macht das membrum Christi zum miles Christi (Thomas v. Aq u.). Aber Cat. Rom. II 3 17 sagt: omnibus post baptismum confirmationis sacramentum posse administrari; sie ist auch von dem zufälligen Kommen des Bischofs abhängig, hat also keine katechetische Vorbereitung. Der erste Abendmahlsempfang? So GM Wittmann und die römische Praxis. Aber das Kind kann vor der Firmung, also ohne Vollendung seiner Taufe, zum Abendmahl gehen; überdies liegt die Bedeutung des Abendmahls in dem Opfer des Priesters, nicht in dem sakramentalen Empfang. Die erste Beichte? Auch dies in der römischen Praxis. Allerdings geht eine katechetische Unterrichtung vorher. Aber das sacramentum poenitentiae ist das 4., ohne Verbindung mit dem 1., dem sacramentum baptismi; die erste Beichte kann mit den annis discretionis, zwischen dem 7. und 14. Lebensjahre, stattfinden, die erste Kommunion dagegen nicht vor dem 11. Lebensjahre. Die richtige Antwort ist: kraft der jährlich zu wiederholenden obligatorischen Ohrenbeichte ist jeder römische Christ Katechumen der Hierarchie gegenüber; und das Ziel des Katechumenats der römischen Kirche wird nur im Tode der römischen Christen erreicht.

§ 80. Fortsetzung. Die Reformation und der kirchliche Unterricht. (*L. § 198.*)

Die lutherische Reformation setzte Anfang und Ziel des Katechumenats in den beiden Sakramenten, der Taufe und dem Erstempfang des hl. Mahls, fest. Aber es fehlte der obligatorische kirchliche Unterricht, die Tauferziehung zur Kommunionwürdigkeit. Die Eltern werden verpflichtet, Gesinde und Kinder in den Hauptstücken des Katechismus zu unterrichten und täglich diese aufsagen zu lassen; in den Schulen werden die Hauptstücke den Kindern „vorgebetet“ und von diesen „nachgebetet“; in den Metten und Vespern werden sie der Gemeinde (teilweise bis ins 18. Jahrh.) vorgesprochen, in den Katechismuspredigten ausgelegt, an manchen Orten sonntäglich durch „Tretelbeten“ in Erinnerung gebracht. Aber die Katechismuspredigten lei-

den zu gutem Teil an dogmatischer Polemik, sie werden bald fast überall als Vorlesestoff den Küstern überlassen, und nur wenige Hörer finden sich ein. Der Ertrag all dieser Unterweisung wird im Glaubensexamen (Aufsagen der Hauptstücke) festgestellt, das dem ersten Abendmahlsempfang vorhergeht und als Ziel des Katechumenats angesehen wird. Allein dasselbe Lehrverhör findet bei jeder Beichthandlung, mit den Taufpaten, den Brautpaaren, ja (Kursächs. Generalartikel 1580 § 5) mit den Bürgern der Städte quartierweise und mit den Landleuten in regelmässiger Wiederkehr statt.

In der reformierten Kirche sind günstigere Verhältnisse. Seit 1527 wird in der deutschen Schweiz den Kindern vom 7. bis 14. Lebensjahre sonntäglich vom Pfarrer Katechismusunterricht erteilt. In Frankreich wird von 1563 bis 1670 auf allen Synoden über den kirchlichen Jugendunterricht verhandelt, der bis 1644 in der Form von Lehrgesprächen zwischen Pfarrer und Kindern, seit 1644 auch in Katechismuspredigten für die Erwachsenen besteht. Aehnliche Ordnungen finden sich in England und in den Niederlanden.

Einen besonderen Einblick in den gewissenhaften Betrieb des katechetischen Unterrichts gewährt die Verordnung Friedrich's III. von der Pfalz bei Einführung des Heidelberger Katechismus[1], vor allem aber die sehr eingehenden Verhandlungen und Beschlüsse der Dortrechter Synode (Sessio 14. 15. 17.). Von früher Jugend an werden die Kinder durch Eltern, Schullehrer und Prediger in stufengemässem Fortschritt im Katechismus unterrichtet. Die Schullehrer werden auf ihre Tüchtigkeit im Katechisieren geprüft, der Religionsunterricht der Schule von den Pfarrern inspiziert. Zu dem ersten Abendmahlsgenuss werden die Kinder mehrere Wochen vom Pfarrer besonders vorbereitet. Aber auch in der reformierten Kirche ist alles dogmatischer Unterricht. Friedrich IV. von der Pfalz führt auch das Katechismusverhör für Bürgen und Brautleute, ja für alle Untertanen, Vornehme und Geringe, ein, und 1610 wird das Verhör sogar auf alle Dozenten und Universitätsangehörigen von Heidelberg und deren Fa-

[1] JChrKoecher, Katechetische Geschichte der Reformierten Kirchen (1756) S. 189 f.

milien ausgedehnt. Wo ist in der lutherischen und reformierten Kirche das Ziel des Katechumenats?

§ 81. Fortsetzung. Die Konfirmation als Katechumenatsziel vor dem Pietismus[1]. (*L. § 199. 200.*)

1. Die katechetische und kirchenregimentliche Konfirmation. Der Ursprung der Konfirmation, d. h. einer kirchlichen Handlung, kraft welcher auf grund einer Prüfung die herangewachsenen Kinder mit Glaubensbekenntnis und Gelübde zur kirchlichen Mündigkeit aufgenommen werden, ist in der „Aufnahme zum guten Gewissen" bei den Böhmischen Brüdern 1468 zu suchen. Sie geschieht unter Handauflegung und Gebet privatim durch den Pfarrer. Unter Einfluss der Böhmischen Brüder tritt Erasmus in seiner Paraphrasis in N. Test. 1522 für eine gleichartige katechetische Konfirmation ein, ohne die kirchenregimentliche (Aufnahme in die Gemeinde) damit zu verbinden; er betont dagegen die „Erneuerung des Taufbundes". An die Böhmischen Brüder und Erasmus schliesst sich seit 1536 Calvin an in der Forderung einer die katechetische Unterweisung feierlich abschliessenden Konfirmation (ohne den Namen zu gebrauchen), die aber öffentlich (eventuell mit Handauflegung) geschieht und durch Ecclesiae se offerre die Kinder sich der „Zucht der Kirche" unterwerfen lässt; der Erstempfang des hl. Mahles ist die unmittelbare Folge. Durch aLasco und den Weseler Konvent 1568 ist diese katechetische und kirchenregimentliche Konfirmation in die reformierten Gebiete Westdeutschlands eingeführt.

In der lutherischen Kirche blieb das Glaubensexamen das Ziel. Es wurde teils privatim vor dem Pfarrer, teils öffentlich vor der Gemeinde vollzogen; mit der Oeffentlichkeit verband sich Fürbitte und Handauflegung, mit dieser: Confessio doctrinae und das Gelübde der Constantia in huius ecclesiae suae confessione. Die Ausbildung dieser katechetischen und kirchenregimentlichen Konfirmation ist Martin Chemnitz (Examen decret. Conc. Trid. II 3 25) zu danken: Erinnerung an die Taufe, Bekenntnis des Glaubens,

[1] Vgl. besonders WCaspari, Die evangelische Konfirmation, vornehmlich in der lutherischen Kirche 1890.

Prüfung, Warnung vor Häresie, Gelübde der Constantia, Fürbitte und Handauflegung, jedoch sine superstitione. Calvin will die Handlung schon mit einem Puer decennis, Chemnitz mit Kindern, cum ad annos discretionis pervenissent, vornehmen; Intellektualismus herrscht hier wie dort.

2. Die sakramentale Konfirmation stammt aus der römischen Firmung. Diese wird bereits von Cyprian (ep. 72 1) sacramentum in vagem Sinne genannt; die Synode von Lyon (1272), besonders die von Florenz (1439) definieren das Dogma: *Materia est chrisma . . . Forma est: signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti . . . Effectus est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes, ut christianus audacter Christi confiteatur nomen.* Conc. Trid. Sess. 7 bestätigt die Definition, Cat. Rom II 3 1—25 entwickelt sie (Christi miles, alapa: Ritterschlag). Luther[1] und Calvin[2] verwerfen die römische Firmung durchaus, nicht aber der Strassburger Reformator Martin Butzer.

Auf Drängen von Schwenkfeldt und den Wiedertäufern (1533) will Butzer (ad Monasterienses 1534) *„den alten brauch wider bringen, dass die Bischöff den geteufften die händ vfflegten vnd jn den h. geyst also mit leysteten“*, jedoch mit Ausschluss der Unwürdigen. In Butzer's Strassburger Katechismus 1534 wird diese sakramentale Konfirmation als „Sacrament des hendvfflegens“, gleichwertig mit der Taufe, erwähnt, in seinem Buch: „Die ander verteydigung und erklerung der Christlichen lehr“ 1543 beschrieben; sie besteht (nach vorhergehender Unterweisung und Prüfung der Kenntnisse) in Absage von dem Teufel, in Bekenntnis des Glaubens und Gelübde der Beharrlichkeit, in Händeauflegen und Gabe des hl. Geistes. Ihren Motiven nach hat sie nichts mit der katechetischen Konfirmation zu tun; sie ist aus Nachahmung Roms und Nachgiebigkeit gegen die Sakramentierer entstanden. Diese sakramentale Konfirmation führte Butzer 1539 in Hessen[3], von Hessen aus in Deutsch-

[1] Luther, De captiv. Babyl. V 87; Predigt vom ehelichen Leben (1522) 20 64; Affenspiel, Lügentand.

[2] Calvin, Inst. chr. rel. IV 19 13: abortiva haec sacramenti larva.

[3] Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung; das erste Konfirmationsfor-

land ein; auch die romanisierende Formel beim Händeauflegen fehlt nicht: Nimm hin den hl. Geist, Schutz und Schirm (d. h. Schild) vor allem Argen, Stärke und Hilfe (d. h. Schwert) zu allem Guten (Con. Florent.: ad robur) u. s. w. Dieselbe römische Neigung in der Brandenburger KO 1540.

Durch die Ausgleichsverhandlungen zwischen den Evangelischen und Römischen und durch die Nachgiebigkeit der Evangelischen der Papstkirche gegenüber gewann die sakramentale Konfirmation ein weiteres Gebiet. Schon in Regensburg 1541 wird über die Konfirmation verhandelt; die Weigerung der Evangelischen, sie als Sakrament anzuerkennen, hält vor dem Augsburger (und Leipziger) Interim 1548 nicht stand, in dem ihnen die Anerkennung der Heilsnotwendigkeit aller sieben römischen Sakramente auferlegt wurde. Melanthon fügt sich[1], Bugenhagen will trotz seines „Missgefallens“ nicht disputieren. Eine Anzahl norddeutscher Städte, die Fürsten von Anhalt und die streng lutherischen Flacianer wollen weder vom Interim noch von solcher Konfirmation etwas wissen, zumal da sie den Zusammenhang mit der katechetischen Jugendunterweisung völlig verloren hatte. Es handelte sich jetzt nur um Konnivenz gegen Rom und um die sakramentale Auffassung der Konfirmation, die in den von Melanthon und Butzer beeinflussten Kirchenordnungen angenommen, in den durch Brenz und Bugenhagen beeinflussten verworfen wird. Ueber das, was die Konfirmation sei und was sie wirke, gehen die Meinungen weit auseinander.

§ 82. Fortsetzung. Die Konfirmation des Pietismus.

(*L. § 201.*)

Die katechetische Reformation Philipp Jakob Spener's war teils durch die segensreichen Bemühungen von Herzog Ernst dem Frommen von Gotha und seinem Mitarbeiter, dem Rektor zu Halle Sigismund Evenius („Christlichgottselige Katechismusschule“ und „Christlichgottselige Bilderschule“ 1636), teils durch die selbsterlebte Praxis in Strassburg und den katechetischen Betrieb der reformierten Kirche in Frankreich vorbereitet. Es kam hinzu der Kampf

mular: in der Casseler KO 1539.

[1] Corp. Ref. 6 839.

ernster Theologen gegen die verfallene Beichtpraxis der lutherischen Kirche, den bereits Theophil Grossgebauer in Rostock mit scharfen Waffen geführt[1] hatte, und der infolge der heftigen Angriffe von Joh. Kaspar Schade in Berlin („es lobe, wer da will, ich sage: Beichtstuhl, Satansstuhl, Feuerpfuhl") 1698 mit der Aufhebung der Privatbeichte in Brandenburg und damit auch des Glaubensexamens als Katechumenatsziel endete. Spener knüpfte an die Reformation des Jugendunterrichts, des „Katechismus", an, der völlig in mechanischem und gleichförmigem Betrieb darniederlag und meist untergeordneten Leuten überlassen blieb mit dem Erfolg einer allgemeinen religiösen Unwissenheit. Er erkennt den „Katechismus" als Aufgabe der Kirche und ihrer Organe und schämt sich nicht, Schulmeister genannt zu werden. Als Ziel des katechetischen Unterrichts setzt er die Entscheidung für Christus. Zur Bezeichnung, dass das Ziel erreicht sei, wünscht er eine feierliche Handlung, in der die Fürbitte der Gemeinde für die jungen Christen die Hauptsache sei; als Symbol der Fürbitte gelte die Handauflegung, wenn sie ohne „Arrogierung eines besonderen apostolischen Geistes" stattfinde. Ob das Ziel erreicht sei, wird durch eine Prüfung der Konfirmanden erkannt, die sich vornehmlich auf fromme Gesinnung bezieht. Weil die Entscheidung für Christus das Ziel ist, ist nicht das Handeln der Kirche an den Kindern, sondern das Handeln der Kinder, ihr Bekenntnis, ihr „Verspruch", das Wesentliche; aber weil diese Entscheidung in bestimmtem Zeitpunkt durch den Unterricht erreicht sein muss, ist methodistische Treiberei unvermeidlich, die auf Bildung einer ecclesiola in ecclesia zielt.

Durch den Einfluss Spener's wurde die Konfirmation sehr verbreitet; der Rationalismus stattete sie zu einem Familienfest und Kirchenfest aus, zum feierlichen Abschluss der Kindheit. Jetzt ist die Konfirmation überall obligatorisch, obligatorisch auch der Erstempfang des hl. Mahls, der mit der Konfirmation als wesentliches Moment verbunden ist. Doch erst 1832, da Hamburg die Konfirmation annahm, ist ihre

[1] ThGrossgebauer, Wächterstimmen. Aus dem verwüsteten Zion (1661) Cap. 10 S. 168 f.

Einführung zum Abschluss gekommen.

§ 83. Die Erneuerung des evangelischen Katechumenats. Bedürfnis und Vorschläge. (*L. § 202.*)

Die Erneuerung des evangelischen Katechumenats ist unerlässlich: 1. weil die Tauferziehung ihrer Glieder durch die Kirche zu spät beginnt und für alle in bestimmtem Lebensalter abgeschlossen wird; 2. weil das Ziel des gegenwärtigen Katechumenats, die obligatorische Konfirmation, mit dem unwahren Schein freier Selbstentscheidung in Bekenntnis und Gelübde ausgestattet ist; 3. weil mit der obligatorischen Konfirmation[1] der deshalb auch obligatorische Erstempfang des hl. Mahls verbunden ist, wodurch das hl. Mahl entwertet wird; 4. weil an manchen Orten die Kirche durch die (gute) Einrichtung kirchlicher Katechisationen mit Konfirmierten den Abschluss des Katechumenats durch die Konfirmation selbst in Abrede stellt.

Seit der Mitte des 19. Jahrh. ist das Bedürfnis der Reform des evangelischen Katechumenats anerkannt. Die hauptsächlichen Vorschläge sind: 1. AFCVilmar[2] macht (vgl. Butzer) aus der Konfirmation eine sakramentale Handlung. Durch Handauflegung, die der Pfarrer kraft seines Amts, aber nur dann wirksam vollzieht, wenn er sie kraft prophetischen und apostolischen Worts recht zu vollziehen vermag, werde ein Erfahren und Erleben bestimmter Gnadenwirkungen erzielt, nämlich die Entfaltung des in der Taufe empfangenen hl. Geistes (vgl. confirmatio baptismi gratiam perficit, Cat. Rom.). Durch Ergebung in den Gehorsam der Kirche werde der Konfirmand in die militia Christi (Thomas v.Aqu., Conc. Florent., Trid.) eingereiht. Später setzt Vilmar hinzu: der in der Konfirmation gegebene hl. Geist erwecke Charismen, diese Zeichen der letzten Zeit (vgl. Irvingianismus), werde aber nur dem dafür Empfänglichen zu teil; gleichwohl gebraucht er die Formel: Nimm hin den hl. Geist u. s. w. 2. WCaspari: nur die Kinder werden getauft, zu deren Eltern die Kirche (?) das Vertrauen christlicher Erziehung hegt; diese

[1] Kirchengesetz vom 30. Juli 1880 § 4.

[2] In den von ihm herausgegebenen Pastoral-theologischen Blättern 1861 und 1862; die Aufsätze sind nicht von ihm selbst verfasst, vertreten aber seine Anschauung. —

alle werden wie bisher konfirmiert, weil (?) sie durch die Eltern christlich erzogen sind (?). 3. JWFHöfling, GvZezschwitz wünschen eine doppelte Konfirmation: a) als Abschluss des obligatorischen Katechumenats mit Erstempfang des hl. Mahles, also Aufnahme in die Sakramentsgemeinde; b) als Abschluss eines vierjährigen freiwilligen konfessionellen Katechumenats zum Empfang des aktiven Gemeinde-Bürgerrechts, also Aufnahme in die organisierte Bekenntnisgemeinde (nur für männliche Gemeindeglieder), obgleich die Zugehörigkeit zur Konfession bei der Teilnahme am hl. Mahle nach vZezschwitz vorausgesetzt wird. 4. FrSchleiermacher, JChrKvHofmann, JHWichern, ThHarnack wollen ebenfalls einen doppelten Katechumenat, a) einen obligatorischen Kinderkatechumenat mit einfacher Entlassungsfeier; b) einen vierjährigen freiwilligen Kompetentenkatechumenat durch Katechumenengottesdienst mit Abschluss durch Konfirmation und Erstempfang des hl. Mahls.

§ 84. Fortsetzung. Durchführung der Erneuerung.

(*L. § 203. 204.*)

Von den Voraussetzungen aus, 1. dass der terminus a quo des Katechumenats die Taufe, der terminus ad quem der Erstempfang des hl. Mahls ist; 2. dass die Kirche den Christenkindern von ihrer Taufe an als ihren Gliedern Tauferziehung schuldig ist, ergeben sich folgende Katechumenatsstufen:

1. Stufe von der Taufe bis zum Eintritt ins öffentliche Leben (Schulpflichtigkeit), die Stufe der rein häuslichen Erziehung, von der Kirche beeinflusst nur durch den öffentlichen Gemeindegottesdienst, kirchliche Fürbitte, spezielle kirchliche Seelsorge an Eltern und Hausgenossen.

2. Stufe vom Beginn der Schulpflichtigkeit bis zum Beginn des Konfirmandenunterrichts, die Stufe des Kindergottesdienstes.

Literatur: Die Abhandlungen von RKönig und Reinhard in Schäfer's Monatsschrift für Innere Mission 1883. 1884. 1889. — LTiesmeyer, Die Praxis der Sonntagsschule[2] 1884. — HvdGoltz, Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste 1888. — HDalton, Die Sonntagsschule 1891. — Tiesmeyer, Volkmann, Zauleck, Der Kindergottesdienst. Eine Monatsschrift. Seit 1890. — HDalton (früher Prochnow seit 1869): Der Sonntagsschulfreund.

Das Bedürfnis des Kindergottesdienstes ist auch bei nor-

maler Erziehung durch Haus und Schule vorhanden, weil nur der Kindergottesdienst 1. Einpflanzung des Bewusstseins um den Segen kirchlicher Gemeinschaft; 2. Erziehung zu freudiger Heiligung der Sonn- und Festtage in der kirchlichen Gemeinschaft gewährt.

Vorläufer des evangelischen Kindergottesdienstes sind: 1. die von GiovanMatheoGiberti († 1543), Bischof von Verona, ausgegangenen, von KarlBorromeo († 1584) fortgeführten (doch vgl. Conc. Trid. Sess. 5 2) Einrichtungen in Mailand, Venedig, Brescia, Verona, Rom unter Leitung eines Priesters, meist mit Gruppensystem; 2. die ursprüngliche Sonntagsschule a) in England (Rob. Raikes in Gloucester 1780): Sammlung vernachlässigter Kinder durch besoldete Lehrfrauen mit Unterricht im Lesen, Schreiben, in den Elementen der christlichen Religion (1803: London Sunday School Society). Seitdem hat die Sonntagsschule in Grossbritannien rein religiösen Charakter angenommen und ist zu einem grossartigen kirchlichen Sport geworden (Prämiensystem, Tendenz methodistischer Bekehrung der Kinder). Von den Sonntagsschulen verschieden, doch damit verbunden, sind die Children Services. b) In Nordamerika (methodistischer Bischof Asbury 1786): Sammlung aller Kinder der Gemeinde durch freiwillige Helfer unter Leitung meist eines Predigers nur zum Religionsunterricht (Sonntagsschulverein durch Bischof White 1791: Sunday School Union, 1816 New-York, 1824 American). Von Amerika aus drang die Sonntagsschule durch Woodruff, Bröckelmann (1864) PhSchaff (1865) nach Deutschland, anerkannt auf dem Kirchentag zu Stuttgart 1869, seither empfohlen durch fast alle Kirchenregimente. 3. In Deutschland sind Vorläufer: a) die Sammlung armer und verwahrloster Kinder nach englischem Muster in Hamburg durch die Armendirektion 1797, durch Oncken und Rautenberg 1825; in Bremen 1834 durch GGTreviranus; die Sonntagsschulen der Inneren Mission. b) Ohne englischen Einfluss die Sammlung armer und verwahrloster Kinder durch JFOberlin (mit Laienhelfern), JDFalk in Weimar, seit 1849 durch den Elberfelder Sonntagsschulverein. c) Ohne englischen Einfluss die Sammlung aller schulpflichtigen Kinder in Kindergottesdiensten mit reicher liturgischer Ausstattung in Berlin durch Gossner, OvGerlach, Kuntze, in der Dreifaltigkeits-

kirche (seit 1841). d) Was durch den Sonntagsschulverein in Berlin und seit 1875 dort durch das „Komite für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland“ geschieht, ist als Sache der Innern Mission (mit der Stadtmission verbunden) gedacht und steht unter englischem Einfluss, sogar in finanzieller Abhängigkeit von der Sunday School Union in London.

Bei der allgemeinen Schulpflichtigkeit und den konfessionellen Schulen in Deutschland ist die Sonntagsschule nicht Bedürfnis; nur der Kindergottesdienst als Pflichterfüllung der Kirche an ihren Kindern; die Leitung hat deshalb der Träger des geistlichen Amts („Der Leiter einer Sonntagsschule hat die Eigenschaft eines Religionsdieners“ Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt 1881), und die kirchliche Behörde hat die Einrichtung als obligatorisch für den Pfarrer zu treffen. Durch solche Verkirchlichung des Kindergottesdienstes würde die Tätigkeit der freien Vereine (Sonntagsschulverband in Württemberg 1871, in Rheinland und Westfalen 1873, in Schlesien 1884, in Pommern 1886) in Wegfall kommen. Aus praktischen Gründen ist womöglich die Freiwilligkeit des Besuchs im Interesse der Freudigkeit der Teilnahme, im Interesse der persönlichen Einwirkung möglichst Gruppensystem, jedoch nie ohne eingehende Vorbereitung der Helfer durch den Pfarrer, zu erstreben.

3. Stufe. Der Konfirmanden-Unterricht mit Abschluss durch die (katechetische) Konfirmation. Dieser für alle Kinder der Gemeinde obligatorische Unterricht ist, wie in manchen Kirchengebieten geschehen, womöglich auf zwei Jahre auszudehnen. Die Konfirmation besteht in Prüfung vor der Gemeinde, Ermahnung, fürbittender Einsegnung. Alles Bekennen und Geloben ist ausgeschlossen.

4. Stufe. Der Kompetenten-Unterricht besteht in katechetischer Unterweisung und seelsorgerlicher Behütung der Konfirmierten; die Teilnahme ist durchaus freiwillig. Diese Stufe und damit der ganze Katechumenat schliesst mit freiwilligem Begehren und Empfangen des hl. Abendmahls.

Zweites Kapitel.

Der Katechet und die Katechumenen.

§ 85. Der Katechet. Seine Gabe und Tugend.

(*L. § 205. 206.*)

Die Bedeutung der Persönlichkeit in dem und für das Reich Gottes ist im kirchlichen Jugendunterrichte unbedingt massgebend, weil 1. das Kind um der Person willen die Sache lieb gewinnt, 2. das Ziel des Katechumenats, die Vorbedingung für das neue Leben des Kindes Gottes darzubieten, nicht durch die Lehre, viel weniger durch die Technik allein, sondern vornehmlich durch die religiöse und sittliche Gutheit des Katecheten erreichbar ist. Welcher Art die Erfordernisse sind, ergibt sich aus dem Verhältnis des Katecheten zur Kirche und zu den Katechumenen. 1. Aus seinem Verhältnis zur Kirche ergibt sich die Forderung, a) dass er ein gläubiger Christ sei und die Konfession der Kirche teile[1], und deshalb b) von der Sache durchdrungen sei, er eins mit dem Wort seiner Lehre. 2. Aus seinem Verhältnis zu den Katechumenen, die als kirchlich Unmündige er zur kirchlichen Mündigkeit führen soll, ergibt sich die Forderung, a) dass er selbst ein mündiger Christ sei, in jener Reife des Glaubenslebens stehe, das auf christlicher Erfahrung ruht, — im Gegensatz zum angelernten oder anfängermässigen Christentum; deshalb b) in echter Pädagogik (Comenius, Kant, Schleiermacher, Herbart u. s. w.) seine Schüler nicht zu der Höhe des Lehrers, sondern zu ihrer beiden Meister, Christus, zu führen begehrt; deshalb c) seine Mündigkeit und die ihrige im ehrlichen Glauben, ehrlichen Trachten nach dem Besseren findet.

Diese religiöse und sittliche Ausrüstung des Katecheten ist die Voraussetzung für die berufsmässige, welche in der Lehrhaftigkeit besteht, die, ein Charisma, durch Treue und Fleiss bewahrt sein will. Sie ist die Tüchtigkeit, die eignen Erkenntnisse andern so mitzuteilen, dass sie von diesen völlig angeeignet werden können. Die Voraussetzung ist, dass der Katechet selbst klare und wahre Erkenntnisse habe und die Fähigkeit, sie mitzuteilen, d. h. dass er des

[1] Vgl. CINITZSCH, Prakt. Theol. II² § 109.

Stoffes und der Sprache mächtig sei. Aber des Stoffes nicht nur im allgemeinen, sondern des Stoffes auch für die konkrete Lehrstunde, die demnach genaue Vorbereitung fordert (freimütiges Eingeständnis von Irrtümern empfiehlt schon Augustin)[1]. Und der Sprache: zur Mitteilung des Stoffes nicht an irgend wen, sondern an die dir anvertrauten Katechumenen, damit sie den Stoff sich aneignen können. Der Katechet bedarf also der genauen Kenntnis der Voraussetzungen, die er bei den Kindern zu machen hat, ihrer Kenntnisse, damit er genetisch verfahren könne, ihrer Verhältnisse, ihrer Individualität. Daher ist die Liebe die Kardinaltugend der Lehrhaftigkeit, weil sie die Kinder verstehen lehrt, ihnen zu dienen nicht ermüdet und der Kinder Herz im Vertrauen öffnet (JHPestalozzi).

Diese Liebe besteht 1. in der sittlichen Gerechtigkeit, dem Gegensatz der προσωποληψία des NT. Also keinen bösen Unterschied machen betreffs des Standes oder der Beschaffenheit der Eltern, vor allem heutigen Tages nicht, aber einen guten Unterschied machen in der Beurteilung gleicher Leistungen von begabten und unbegabten, wohlerzogenen und unerzogenen, bedrückten und unbedrückten Kindern. Demnach ist nie schablonenhaft zu verfahren, sondern individuell. 2. ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ I Kor 13. Gegensatz: Verzagtheit an der Tüchtigkeit der Schüler und Ungeduld mit ihnen; — Mittel gegen jene: den Grund der Schülerfehler bei sich selbst zu suchen (ChrGSalzmann, Ameisenbüchlein); gegen diese: Jak 5 7 8 Eph 5 2. 3. χρηστεύεται ἡ ἀγ. — Gegensatz: Barschheit (sittliche Unbildung, die Verstocktheit erweckt), Bitterkeit (sittliche Missbildung, die Pietätlosigkeit und Hass erweckt), Gleichgültigkeit (sittliche Leblosigkeit, die das Interesse tötet). Freundlichkeit ist Gebärde der Liebe — hilarem datorem diligit Deus II Kor 9 7[2] — und erzeugt elastische Jugendlichkeit. 4. οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγ. — Heftigkeit ist nicht Stärke, sondern Schwäche[3], Empfindlichkeit neigt zu Verdächtigung. — Summa: I Kor 13 7.

---

[1] De cat. rud. 11; De nat. et gr. 25.
[2] Augustin, De catech. rud. 2.
[3] GMenken, Schriften (1858) 1 132.

§ 86. Fortsetzung. Seine Kraft und seine Erziehung zur Tugend. (*L. § 207. 208.*)

Die katechetische Kraft entfaltet sich 1. formell in der pädagogischen Zucht a) in Form der persönlichen Autorität oder Forderung unbedingten Gehorsams um des Katecheten willen. Hierhin gehört die Gewöhnung zu guter Sitte. b) In Form der Legalität oder Forderung, das in dem persönlichen Willen des Katecheten sich geltend machende sachliche Gesetz zu befolgen. Prägnanz und Ausführbarkeit des Befehls, Halten auf Gehorsam sind not. c) In Form der Moralität, der Form der sittlichen Freiheit, des Evangeliums, bei Schülern, die zur Vernunft gekommen unter dem Gesetz des Geistes stehen und nur der Führung und des Rückhalts bedürfen. 2. Materiell in Erziehung zum Gehorsam, zur Wahrhaftigkeit, zur Geselligkeit (Kant). a) Gehorsam gegen das Wort des Katecheten, gegen bestehendes Gebot und Recht, gegen Gottes als gut erkannten Willen. Dazu gehört die Pünktlichkeit und die Treue, worin der Katechet mit gutem Beispiel stets vorangehen muss. b) Wahrhaftigkeit[1], die Bedingung gegenseitigen Vertrauens. Die Erziehung dazu ist leicht wegen des wachen Gewissens des Kindes, schwer wegen der Furcht des Kindes; sie ist teils positiv — Selbstangabe, kein Denunziantentum —, teils negativ in positiver Behandlung der Unwahrhaftigkeit. Zu unterscheiden sind: 1. s. g. Phantasielügen, teils Spielen mit der Sprache, teils Unfähigkeit, Einbildung und Wirklichkeit auseinanderzuhalten (nicht nur bei jüngeren Kindern), daher in keiner Weise zu strafen. 2. s. g. Schwachheitslügen, von der Furcht erzeugt, oft Folge falscher häuslicher Erziehung, mit Ernst und Ermutigung zu behandeln. 3. Bosheitslügen, sehr ernst zu nehmen, nicht vor der Klasse, sondern privat seelsorgerlich zu behandeln; hernach Unbefangenheit des Verkehrs, zur Stärkung des Glaubens an die Vergebung, aber sorgfältige Seelsorge. c) Geselligkeit zur Weckung des Bewusstseins um die Gliedschaft an derselben Kirche und Gemeinde Christi, und des Bewusstseins, dass vor Gott

[1] ThHenrich, Wie erzieht der Lehrer zur Wahrheitsliebe? 1889.

kein Ansehen der Person gilt. — Sonstige Zuchtmittel? Arrest? Mitteilung an Eltern und Lehrer? Jedenfalls Verkehr mit Eltern und Lehrern in Bezug auf die Katechumenen.

§ 87. Die Katechumenen. Das in allen Gleichartige.

(*L. § 209. 210.*)

Das Christentum der Katechumenen ist Voraussetzung, die der Katechet nie verleugnen darf und die er den Kindern zum Bewusstsein bringen muss[1]. Aber es ist teils im Kindesleben nicht durchgeführt, teils abnorm in Mangel an Einfachheit, Wahrhaftigkeit, Unbefangenheit, Offenheit. Die Aufgabe des Katecheten erleichtert: 1. die religiöse Empfänglichkeit, dem Kinde ein natürliches Bedürfen, weil das Gefühl unbedingter Abhängigkeit und Liebebedürftigkeit natürlich ist und stets angeregt wird. Soll dem herangewachsenen Kinde es nicht natürlich werden, nicht religiös zu sein, so muss der Wille des Kindes geheiligt werden, damit das neue Leben in Christo als Zweck der Heilsoffenbarung Gottes erkannt und geübt werde; 2. die Gedächtniskraft des Kindes, die eins ist mit seinem Denken und durch die auf den Willen desselben eingewirkt wird (keine Erziehung ohne Unterricht — JHPestalozzi)[2]. Die Neigung, träge die Indifferenz in Denken, Gedächtnis, Wollen festzuhalten, erweckt die Neigung, das mechanische Gedächtnis (Herbart), die Gewöhnung an die bestimmte Aufeinanderfolge von Lauten, allein tätig sein zu lassen. Gleichwohl ist dasselbe beim Memorieren nicht zu entbehren; geistig lebhaften Kindern wird die wörtliche Memorie jedoch immer schwer. Höher steht das ingeniöse Gedächtnis, das willkürlich einen Zusammenhang der zu memorierenden Dinge herstellt („woran man etwas behält"). Die höchste Stufe ist das judiziöse Gedächtnis, das die logische Verbindung, die geschichtliche Folge erfasst. Dies vor allem ist in Anspruch zu nehmen, daher die Regel: nichts memorieren lassen, was nicht in einer der Reifestufe des Kindes entsprechenden Weise verständlich gemacht ist. Was dem Kinde

[1] Irrig: Luther, Deutsche Messe 22 231 f.: „Catechismus aber heisst eine Unterricht, damit man die Heiden, so Christen werden wöllen, lehret und weiset u. s. w."

[2] Vgl. HEbbinghaus: Zur Lehre vom Gedächtnis 1885. — FWDörpfeld, Gesammelte Schriften Band 1: Denken und Gedächtnis[5] (1894).

nicht dem Kerne nach erklärt werden kann, ist ihm vorzuenthalten; sonst entsteht die Phrase.

§ 88. Fortsetzung. Das Ungleichartige bei den Katechumenen (*L. § 211.*)

ist das Geschlecht und die Individualität. 1. Das Geschlecht. a) Die rezeptive Natur der Mädchen lässt sie leichter, aber auch mechanischer memorieren, als die spontane Natur der Knaben. Das entbindet jedoch den Katecheten nicht von der Pflicht, bei allen Kindern auf genaueste Memorie zu halten (vgl. auch Joh 14 26). b) Die Verschiedenheit der Geschlechter bedingt ein verschiedenes Verhalten zum religiösen Lehrstoff, jedoch nicht im jüngeren Lebensalter, wo auch die Knaben vorwiegend rezeptiv sind. Die Mädchen bleiben rezeptiv (daher kindlich); der Religion, der Rezeptivität für das Göttliche, bedarf die weibliche Natur zu ihrer Harmonisierung, ein irreligiöses Weib ist ein Zerrbild. Aber das Weib hat die Neigung, die Religion der Natur (ästhetisch) dienstbar zu machen, nicht durch sie (ethisch) die Natur zu überwinden und zu erneuern, bloss „religiöse Natur", nicht „religiöser Charakter" zu sein. Der Katechet hat bei den Mädchen feste religiöse Sitte zu pflegen, aber vor allem auf Erneuerung und Heiligung des Willens zu wirken. Beim Knaben regt sich früh der spontane Trieb (Spiel, Zerstörungslust); heranwachsend hat der Knabe nur so weit Neigung für die Religion, wie ihm ihr Stoff spontan verwertbar scheint. Nicht mit Zwang ist des Knaben spontane Natur zu unterdrücken; er ist in der Freiheit zu erziehen zu der Einsicht, dass freies Mannestum erst im gläubigen Christentume gewonnen wird. c) Die geschlechtliche Bewusstheit bleibt dem Mädchen normaler Weise weit über Eintritt der Pubertät hinaus fern, daher Unbefangenheit und Naivetät der Anschauung; dem Knaben eignet die Bewusstheit und allerlei Reizung oft schon sehr früh (durch Muskelübung zu paralysieren), daher Befangenheit im Verkehr mit den Mädchen, im Meiden oder Sichherandrängen. Verschiedene pädagogische Behandlung ist Erfordernis, daher auch Trennung der Geschlechter im Konfirmanden-Unterricht das Normale, ausser wo durch Unbildung die geschlechtliche seelische Individualität noch nicht hervorgetreten und beachtet ist. 2. Die Indivi-

dualität, d. h. das besondere seelische und geistige Gepräge, das bei jedem Menschen verschieden ist. Dem Pädagogen entsteht die Aufgabe, die Individualität jedes Kindes zu erkennen und sie zur Reinigung und freien Entfaltung zu führen, damit das Kind das werde, was es in seiner Art nach Gottes Willen werden soll.

Drittes Kapitel.

Der Katechismus;

d. h. hier im Anschluss an die Bedeutung des Wortes vor und auch noch nach Luther die „Unterweisung der Jugend im Christentum“ oder der katechetische Stoff.

§ 89. Die hl. Schrift als katechetischer Stoff. Geschichtlicher Ueberblick des Gebrauchs. (*L. § 212—214.*)

Literatur: Vgl. KKnoke, Zur Methodik der biblischen Geschichte 1875.

Der Anfangsunterricht der Katechumenen der alten Kirche in der biblischen Geschichte wird im Orient durch dogmatisches Interesse (Trinität) eingeengt[1]). Im Abendland wird Augustin[2]) massgebend; die Katechumenen sollen durch Hören zum Glauben, durch Glauben zur Hoffnung, durch Hoffnung zur Liebe gelangen; die von Christus Liebe gelernt haben, sind das Reich Gottes (spiritus caritatis) vgl. Musterkatechese 16—25; die selige Ruhe Gottes wird durch die Liebe Gottes zu uns verheissen, durch unsere Liebe zu Gott erlangt. Das Mittelalter kennt nicht katechetische Unterweisung in biblischer Geschichte (doch vgl. Otfried's Krist, Heliand, Historienbibeln des 13. Jahrh.). Erst die Brüder des gemeinsamen Lebens legen Nachdruck auf biblischen Volksunterricht. Im Jahre 1679 geht Fleury in seinem Catechisme historique etc. auf Augustin zurück, ebenso Erzbischof Gruber von Salzburg in seinen katechetischen Vorlesungen (1830 ff.).

Luther erkennt und preist den Wert biblischer Geschichte für die Katechumenen[3], Otto Brunfels (Strass-

[1] Vgl. z. B. Const. ap. 7 $_{39}$.

[2] Vgl. Augustin, De catech. rud. 3—8.

[3] Luther, Deutsche Messe 22 $_{235}$ f.; Passionalbüchlein zugleich mit dem Betbüchlein 63 $_{391}$ f.

burg) führt sie in seiner Catechesis puerorum 1529 in den Unterricht ein[1]; 1555 (1557?) gab Hartman Beier[2] eine Historienbibel als Volkslesebuch, 1656 Just Gesenius seine Biblischen Historien als Lesebuch zur Vorbereitung für den dogmatischen katechetischen Unterricht heraus. Für den katechetischen Unterricht der reformierten Kirche verwertete JF Osterwald (Catechisme ou instruction de la religion chrétienne Genf 1702), sodann vornehmlich der Pietismus[3] die biblische Geschichte.

Obgleich die Kirche mit den Voraussetzungen zu rechnen hat, welche der Religions-Unterricht der Schule bietet, hat doch die Kirche allein die Verantwortung für den kirchlichen Unterricht ihrer Jugend, ist daher von der Schule relativ unabhängig. Das Ziel des biblischen Unterrichts ist die Vertrautheit der Katechumenen mit dem Inhalt der hl. Schrift und deren elementares Verständnis, nicht zur Kenntnis der einzelnen Tatsachen und einzelnen Sprüche, sondern ein organisches Verständnis der Offenbarung Gottes, wie sie sich in Christus vollendet hat. Erst auf der Konfirmandenstufe ist die ganze Bibel zu gebrauchen; durch Enthüllung ihrer Herrlichkeit sind alle Anstösse prinzipiell zu überwinden.

§ 90. Fortsetzung. Der Bibelgebrauch im Konfirmandenunterricht. (*L. § 215.*)

teilt sich in Bibellesen, Bibelkunde, Bibelspruch.

1. Bibellesen.

Literatur: AHyperius, De sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria libri II. Marpurgi 1561. — OZuck, Bibellesen, im Anschluss an biblische Geschichte und Katechismus. 2 Teile. Dresden 1890 und öfter.

Die Ehre und Stärke der evangelischen Kirche ist, dass sie Bibelchristen erzieht; römisch ist es, die Bibel den Laien zu entziehen und sie den „Priestern“ zu reservieren[4]. Das

[1] Auf römischer Seite: Abriss der biblischen Geschichte in G Witzel's Katechismus 1535.

[2] Vgl. StKr 1891 S. 779 f.

[3] Joh Hübners Biblische Historien 1714.

[4] Gegen JSSemler 1781; Delbrück, Philipp Melanthon als Glaubenslehrer 1825.

Bibellesen ist teils pädagogisch, teils didaktisch. a) Das pädagogische Bibellesen hat den Zweck, die jungen Christen an den täglichen Gebrauch der Bibel zur Erbauung zu gewöhnen. Kursorisches Lesen der ganzen Bibel ist ausgeschlossen. Der Katechet hat entweder bei Bestimmung der Abschnitte die individuellen Neigungen der Katechumenen zu berücksichtigen — nur durchzuführen bei einer sehr kleinen Zahl religiös tiefer angeregter Schüler —, oder eine allen gültige feste Ordnung identischer Abschnitte herzustellen, die wieder entweder an einen bestehenden Turnus sich anschliesst — Vorteil: Gewöhnung an eine feste Ordnung; Nachteil: kein Zusammenhang mit dem Unterricht —, oder von dem Katecheten wöchentlich in Anschluss an den Unterricht bestimmt wird. b) Das didaktische Bibellesen ist das Lesen von Abschnitten als häusliche Arbeit, die dem Gegenstand des Unterrichts entsprechen (dazu wertvoll: Zuck), — das beste Mittel, die Gründung der Lehre auf die hl. Schrift als ganzes zum Bewusstsein zu bringen. Das Gelesene ist im Unterricht zu besprechen, — nur möglich bei sorgfältiger Vorbereitung des Katecheten und mehrjährigem Konfirmandenunterricht.

2. Bibelkunde.

Literatur: GvZezschwitz, Katechetik II 2,[2] S. 215—225. — RKübel, Bibelkunde[3] 1881. — ASchlatter, Einleitung in die Bibel 1889.

Sie ist nicht gesondert zu treiben, sondern, wie auch biblische Archäologie und Geographie[1], mit dem Bibellesen gelegentlich zu verbinden. Ob neben der Kenntnis des Inhalts einzelner Bücher und Kapitel auch Kenntnis der Lehrunterschiede der biblischen Schriftsteller zu traktieren sei, richtet sich nach der Reife der Katechumenen. Hinsichtlich des Hereinziehens der s. g. Kritik steht fest: 1. dass kritische Erwägungen von niemand heute fernzuhalten sind; 2. dass nicht alles sicheres Ergebnis ist, was sich dafür ausgibt; 3. dass der Katechet stets positiv zu verfahren hat, nicht vermeintlich falsche Stützen wegreissen darf, bevor er richtige zu geben imstande ist. Kritische Fragen werden nicht umgangen werden können, obgleich den Konfirmanden die Voraussetzungen

[1] JBenzinger, Hebräische Archäologie 1894; WNowack, Lehrbuch der Hebräischen Archäologie 1894 (2 Bände). — Karten von Kiepert, Handtke u. a.

des Verständnisses und der Beurteilung literarischer Probleme fehlen und ein absichtliches Aufdecken derselben leicht religiös verderbend wirken kann. Die Aufgabe wird sein, den göttlichen Inhalt der Bibel ans Licht zu stellen, ihre Herrlichkeit als abhängig von der Herrlichkeit Christi verstehen zu lehren, da nicht die hl. Schrift, sondern Christus der Gegenstand des Glaubens ist. Gott hat durch die Beschaffenheit der Bibel dafür gesorgt, dass alle Menschen Gottes Offenbarung in Christus urkundlich verstehen können, aber auch, dass die Bibel sich nicht zwischen Christus und den Christen drängen kann, um Christus die Ehre zu nehmen. Dies geltend zu machen ist der Weg, literarhistorische Schwierigkeiten für die Gegenwart und Zukunft der Katechumenen prinzipiell zu neutralisieren.

3. Bibelspruch. Neben der Bevorzugung der Psalmen durch Chrysostomus und Hieronymus schätzt Augustin[1] die hl. Schrift als beste Geistesnahrung auch der Kinder. Im Mittelalter ist der Bibelspruch nur Belegstelle der kümmerlichen katechetischen Lehrstücke. Luther will reichere Verwendung des Spruches[2]. Die Pädagogen Trotzendorf und MichNeander[3] wünschen Biblidia „Sammlungen fürnemer Sprüche“. Ihr Wunsch wird im 17. Jahrh. massenhaft in steter Steigerung der Ansprüche bis zum „Schriftkern“ von AmbrWirth 1698 (1318 Seiten mit 7000—9000 Sprüchen) erfüllt. AHFrancke reduziert die Zahl wesentlich; die Spruchbücher sind dem Pietismus eigentümlich.

Gut memorierte und erklärte Sprüche sind das Beste alles Memorierstoffes im katechetischen Unterricht. Der Spruch ist unentbehrlich schon in der biblischen Geschichte auf allen Stufen; Stichworte (z. B. Gen $12_{1—3}$ 15_{1} 17_{1} 50_{20} u. s. w.) sind zu memorieren, Leitworte zur Erklärung (z. B. Ps 50_{15} zu Lc $17_{11—19}$). Vor allem im Katechismusunterricht, aber im Anschluss an das didaktische Bibellesen, damit die Bibel

[1] Augustin, De gen. ad lit. V 3 [6].

[2] Luther's Anweisung in der Deutschen Messe 1526.

[3] ValentinFriedland, geb. 1490 in dem schlesischen Dorfe Trotzendorf (heute: Troitschendorf), Rektor zu Goldberg. — MichaelNeumann (von Melanthon gräzisiert in: Neander), geb. 1525 in Sorau, Rektor in Ilfeld. — Vgl. KASchmid, Geschichte der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit II 2 (1889) S. 276 f.

den Kindern nicht zu einer „Sammlung von dicta probantia nebst Ballast“ entwertet werde. Ein Spruchbuch zur Vorbereitung in der Hand des Lehrers ist gut, ein nicht von den Kindern selbst gefertigtes Spruchbuch in der Hand der Kinder ist vom Uebel. — Absolut genaues und sicheres Memorieren ist unbedingt erforderlich; zur Erlangung biblischer Lokalkenntnis ist mit dem Spruch die Stelle regelmässig zu memorieren.

§ 91. Der Katechismus (im engeren Sinne). Name. Lehrstücke. (*L. § 216. 217.*)

Literatur: JGeffcken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrh. (1855). — GvZezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und Böhmischen Brüder 1863. — JMüller, Die deutschen Katechismen der Böhmischen Brüder (Mon. Germ. paed. IV) 1887.

Unter Katechismus versteht man ein Lehrbuch zur Unterweisung der Jugend im Christentum. Die gewöhnliche Form in Frage und Antwort ist nicht wesentlich (gegen Melanthon). Die katechetischen Lehrstücke (Credo, Paternoster, Praecepta) nannte die alte lateinische Kirche: verbum abbreviatum; die mündliche Unterweisung ist im Griechischen κατήχησις (so auch die in Buchform aufgeschriebene, Cyrill von Jerusalem, so noch Gräter's Catechesis 1528, so Catechesis Palatina), im Lateinischen: catechismus (so noch im 17. Jahrh.). Im Mittelalter ist catechismus (cathecismus) auch der mit den Paten der Kinder vorgenommene Frageakt, welcher wie der Exorcismus vor der Taufe der Kinder vorgenommen wird; dann die Patenschaft selbst (kirchenrechtliche Frage, ob der catechismus ein Ehescheidungsgrund sei). So haben wir vor der Reformation zwar das Wort catechismus (bezw. κατήχησις), aber nicht in der Bedeutung eines Lehrbuchs zur Unterweisung der Jugend im Christentum. Wir haben ferner vor der Reformation zwar nicht ein Lehrbuch zur Unterweisung der Jugend im Christentum, wohl aber katechetische Stücke zur Unterweisung für jung und alt; allein diese werden nicht catechismus genannt.

Luther nennt das Unterrichtsbuch für die Jugend, dessen Plan als Hilfsmittel für das Glaubensexamen zugleich mit dem Gedanken der Visitation hervortritt, Katechismus[1].

[1] Zuerst 1525 bei Enders 5 515; dann Deutsche Messe, Vorrede (22 231 f.): Bedürfnis nach einem „groben, schlechten, einfältigen, guten Catechismus“.

Das älteste katechetische Hauptstück ist das Taufsymbol (mit Unterweisung über Taufe und Abrenuntiation bei Justin d. M.), vom 3. Jahrh. an ein zweites: das Gebet des Herrn (nebst Unterweisung über das Mahl des Herrn bei Cyrill von Jerusalem), beides nur den Kompetenten mitgeteilt. Augustin fügt als drittes die praecepta Dei hinzu (nicht den Dekalog, sondern, so bis ins 13. Jahrh., das Doppelgebot der Liebe), die sich an den Dekalog, ihn idealisierend (so schon Didache I—VII), anlehnten. Im Mittelalter kamen weiter hinzu das Ave Maria, die evangelischen Ratschläge, die drei theologischen Tugenden, die sechs Werke der Barmherzigkeit, die sieben Gaben des Geistes, die acht Seligpreisungen, die drei Kapitalsünden, die sieben oder acht Prinzipalsünden, die sechs wider den hl. Geist, die neun fremden und die vier himmelschreienden Sünden. Luther's Verdienst ist die Reduktion dieser wirren katechetischen Masse auf die fünf Hauptstücke; der Cat. Rom. ist darin Luther gefolgt. Ein katechetisches Lernbuch für die Kinder hat das Mittelalter nicht hervorgebracht; dagegen finden sich im späteren Mittelalter katechetische Hilfsbücher für die Priester, und seit dem 13. Jahrh. wurden in der in die Messe eingelegten Predigt vorwiegend oder ausschliesslich katechetische Stücke behandelt. Ausserdem hat das Mittelalter zahlreiche Erklärungen des Credo und des Paternoster, dann auch des Dekalogs unter Hinzufügung einzelner liturgischer Stücke, teils in Prosa, teils in Versen, produziert. In dem Credo und Paternoster (angeblich) des Bruno von Würzburg († 1045) findet sich zuerst die erotematische Form: der Schüler fragt, der Lehrer antwortet.

Die Waldenser und Böhmischen Brüder legten grossen Wert auf sorgfältigen Unterricht. Ihr Katechismus („Kinderfragen" 1502; deutsch 1522) ist eingeteilt nach den drei theologischen Tugenden und handelt von den zehn Geboten, dem Symbolum apostolicum und dem Gebet des Herrn; Bischof Lukas sandte den Katechismus an Luther.

§ 92. Fortsetzung. Luthers Katechismen.

Literatur: ThHarnack, Der kleine Katechismus Dr. Martin Luther's in seiner Urgestalt 1856. — GMönckeberg, Die erste Ausgabe von Luther's kleinem Katechismus (1851) ²1868. — GvZezschwitz, System der Kat. II, 1 ² (1872), S. 324—364. — FerdCohrs, Art. Katechis-

men Luther's in RE³ 10 130 f. — Derselbe, Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luther's Enchiridion (Mon. Germ. Paed. Band XX—XXIII). — GKawerau in Luther's Werke f. d. christl. Haus. Braunschweig, Bd. 3 (1890), S. 75 ff. und vor allem: GBuchwald, Die Entstehung der Katechismen Luther's und die Grundlage des Grossen Katechismus 1894.

Vorarbeiten: 1. Vor Luther's Katechismen sind hauptsächlich zu nennen ausser den Kinderfragen der böhmischen Brüder: 1523 Melanthon's Enchiridion; 1525 das Büchlein für die Laien und die Kinder; 1527 JohannAgricola Elementa pietatis congesta, WCapito De pueris instituendis, Der Katechismus von St. Gallen, PetrusSchultz Ein Büchlein auf Frag und Antwort; 1528 JohAgricola 130 gemeine Fragstücke, Kaspar Gräter Catechesis, Andreas Althamer Katechismus[1]; 1529 JohBrenz Fragestücke des christlichen Glaubens (Catechismus minor und maior), OttoBraunfels Catalogi von 1527 und Catechesis von 1529, JohOecolampadius Frag und Antwort in Verhörung der Kinder. Luther's eigene Vorarbeiten sind seine Predigten über Katechismusstücke: im Sommer 1516 bis Fasnacht 1517 und in der Fastenzeit 1519 predigte er über die zehn Gebote und das Vaterunser, 1522 und 1527 über die zehn Gebote, 1523 über die zehn Gebote, den Glauben, das Vaterunser und das Ave Maria; 1526. 1527. 1528 über die Taufe, 1523—1528 in jedem Jahre über das hl. Abendmahl. Bekannter sind seine Schriften: Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Layen... Nicht für die Gelehrten 1518 (21 156 ff.) — Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo 1518 (Exeg. op. lat. XII). — Das Beichtbüchlein: Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers 1520 (22 1 ff.).

Nach Enders 5 115 war 1525 Jonas und Agricola der Auftrag gegeben, einen Katechismus zu verfassen, doch vergebens. Durch die Visitation 1528 trat an Luther selbst der praktische Impuls heran. Nach den von GBuchwald in Zwickau aufgefundenen Briefen Rörer's und den in Zwickau (Poachsche Sammlung) und in Jena (33 Bde) entdeckten Lutherana inedita erschien wahrscheinlich am 20. Januar 1529

[1] Nach ThKolde, Andreas Althamer, der Humanist und Reformator in Brandenburg — Ansbach (1895), S. 55 Anm. 1 hat Gräter auf Anregung Lachmann's die Catechesis verfasst, wie aus einem ungedruckten Briefe von JBrenz (1542) hervorgeht.

die Auslegung Luther's von den zehn Geboten, dem Glauben und dem Vaterunser (vielleicht mit dem Benedicite und Gratias) in Plakatform; am 16. März 1529 folgte die Auslegung der Taufe und des hl. Abendmahls ebenfalls in Plakatform. Diese beiden Tabulae erschienen in Buchform in wahrscheinlich von Bugenhagen verfasster niederdeutscher Uebersetzung unter dem Titel *„Eyn Catechismus effte vnderricht, Wo eyn Christen huesswerth syn ghesynde schal vpt eyntfoldigheste leeren, vp frage vnnd antwort gestellt, Marti. Luth. 1529.“* Dies ist der von GMönckeberg auf der Hamburger Stadtbibliothek aufgefundene Kleine Katechismus. Am 23. April 1529 versendet Rörer den Grossen Katechismus, und am 16. Mai 1529 finden wir von Rörer zuerst den Catechismus minor erwähnt, d. h. die hochdeutsche Ausgabe des Kleinen Katechismus in Buchform[1]. Aus diesem Sachverhalt erklärt sich, wie die Vorrede des Kleinen Katechismus bereits den Grossen erwähnen kann, und wie Jonas schon am 15. Juni 1529 im Kloster Nimtzschen Katechismusübungen, in denen die Aebtissin fragt und die Nonnen antworten, vorschreiben kann. Dagegen schwer zu verstehen bleibt es, dass VincentiusObsopoeus, Rektor in Onolzbach, seiner mit Vorwort vom 1. Juli 1529 gefertigten lateinischen Uebersetzung des Grossen Katechismus (ins Konkordienbuch aufgenommen), ut huius prolixioris esset quasi epitome et quoddam compendium, nicht den Kleinen Katechismus Luther's, sondern zwei Katechismen von JBrenz hinzugefügt hat. Die ins Konkordienbuch aufgenommene lateinische Uebersetzung des Kleinen Katechismus ist von JSauermann gefertigt; GvZezschwitz hält sie irrtümlich für die Uebersetzung der ersten Originalausgabe. Die Grundlagen des Grossen Katechismus sind die Katechismuspredigten Luther's 1528 und seine Predigten vom Palmsonntag und Gründonnerstag 1529. Von den Wittenberger Originalausgaben sind heute noch vorhanden: 1. Aus dem Jahre 1529 a) die erste Ausgabe in drei Nachdruck-Exemplaren, deren zwei (Marburg und Erfurt) ThHarnack, eine (Erfurt) Hartung herausgegeben hat, b) ein defektes Original-Exemplar der dritten Ausgabe (German.

[1] Das in vielen Ausgaben des Kleinen Katechismus hinzugefügte s. g. sechste Hauptstück ist erst nach Luther's Tode aus JBrenz „Kinderpredigten“ hinzugefügt.

Museum in Nürnberg). 2. Ein Exemplar aus dem Jahre 1531, herausgegeben von Provinzialschulrat Dr. Schneider in Schleswig. 3. Ein Exemplar aus dem Jahre 1537 (Ratschulbibliothek zu Zwickau). 4. Ein Exemplar von 1539 (Stadtbibliothek zu Nürnberg). 5. Ein Exemplar von 1542 (königl. Bibliothek zu Berlin).

Ausser dem Katechismus der Waldenser und Böhmischen Brüder hat Luther teilweise bis zu wörtlicher Uebereinstimmung benutzt: Cyprian's Schrift De dominica oratione, sowie die von Cyprian herzuleitende römische Tradition.

Beide Katechismen Luther's sind in die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche (Concordia 1580) aufgenommen. Der Ausgaben und Erklärungen sind unzählige.

§ 93. Fortsetzung. Der Heidelberger Katechismus, Catechesis Palatina. (*L. § 220. 221.*)

Literatur: AWolters, Der Heid. Kat. in seiner urspr. Gestalt, herausg. nebst der Gesch. seines Textes i. J. 1563 (1864, Faksimiledruck). — Vornehmlich: MAGooszen, De Heidelbergsche Catechismus 1889. — Erklärungen des Katechismus von: KSudhoff, Theol. Hdbuch z. Ausl. des Heid. Kat. 1862. — JWJulSchröder, Eine Elberfelder Katechisirung, d. i. Darlegung d. Lehre unserer nach Gottes Wort reformirten Kirche in Fragen und Antworten auf Grund des Heid. Kat. 1856—1861. — HDalton, Immanuel. Der Heid. Kat. als Bek.- u. Erbauungsbuch d. evang. Gem. erklärt und ans Herz gelegt ²1883. — OThelemann, Handreichung z. Heid. Kat. ²1892.

Vorgänger des Heidelberger Katechismus in der reformierten Kirche sind a) auf Zwinglischem Gebiet: 1. der Katechismus zu St. Gallen 1527 (nur eine Ueberarbeitung der böhmischen „Kinderfragen"); 2. der Katechismus von Oekolampad in Basel 1529; 3. der Katechismus von Leo Judae in Zürich 1534 (in der Anordnung wie Luther, der Schüler fragt, der Lehrer antwortet. Umarbeitung, in welcher der Lehrer fragt, der Schüler anwortet 1541, bis 1609 in Gebrauch); 4. HBullinger, Summa christlicher Religion 1556. b) auf Calvinischem Gebiet: 1. Calvin's Grosser Katechismus 1536. 1541, symbolisch geworden in der Form von 1545 (de fide, de lege, de oratione, de Verbo Dei, de sacramentis nebst liturgischem Appendix); 2. und 3. zwei katechetische Schriften der Londoner Fremdengemeinde von aLasco und Micronius 1546 und 1552; 4. der Emdener

Katechismus (unter aLasco's Einwirkung) 1554; 5. des ZachUrsinus Grosser Katechismus; 6. des Ursinus Kleiner Katechismus 1562. Dieser letztgenannte diente der von Friedrich III. von der Pfalz 1562 ernannten, aus der theologischen Fakultät von Heidelberg, aus Superintendenten und „fürnehmsten Kirchendienern", sowie aus anderen „gottseligen gelehrten Männern und Räten" und aus dem Kurfürsten selbst bestehenden Kommission als Vorlage. Die Schlussredaktion des Entwurfes besorgte CasparOlevian. Der Entwurf wurde 1563 von der Synode zu Heidelberg angenommen und bereits am 19. Jan. vom Kurfürsten für die Kirche seines Landes „anbefohlen". Vier Auflagen entstanden 1563; in der zweiten wurde auf Mahnung des Olevian die 80. Frage hinzugefügt; die dritte gab derselben Frage die jetzige scharfe, dem Frankfurter Rezess entstammende Fassung: *„vnd ist also die Mess im grund nichts anderes, denn ein verleugnung des einigen opffers vñ leidens Jesu Christi, vnd ein vermaledeite Abgötterey"*.

Der Heidelberger Katechismus folgt in seinen drei Teilen: von des Menschen Elend, des Menschen Erlösung und von der Dankbarkeit, der Anordnung des Römerbriefes; die Lehre von der Kirche und den Sakramenten wird im 2. Teil, die vom Gebet in der Lehre vom Gesetz des neuen Lebens im 3. Teil vorgetragen. Im Jahre 1573 folgt die Numerierung der (129) Fragen und die Einteilung des Katechismus für 52 Sonntage. Im Jahre 1585 wurde ein Auszug, der Kleine Heidelberger Katechismus, von vielen geschätzt, herausgegeben. Die Dortrechter Synode Sess. 148 vom 1. Mai 1619 erklärte den Heidelberger Katechismus für symbolisch. Dieser Beschluss, sowie das Schweigen der lutherischen Bestreiter des Katechismus, z. B. Tilemann Hesshusius, und der Inhalt des Katechismus (z. B. Fr. 46—51) sind die Beweise gegen den Verdacht des Philippismus.

Der Heidelberger Katechismus ist für die Hand der Lehrer in Kirche und Schule bestimmt als Norm für den Unterricht und für ihr eigenes Verhalten. Daher wurde er mit der KO 1563 herausgegeben; die Unmündigen fragen, gereifte Christen antworten.

§ 94. Fortsetzung. Der lutherische und der reformierte Katechismus. (*L. § 222.*)

Der formelle Hauptunterschied der lutherischen Katechismen und des Heidelberger besteht darin, dass die lutherischen die katechetischen Hauptstücke hinstellen und erklären, der Heidelberger in freier Gestaltung eine Summa der evangelischen Lehre gibt, in welche die Erklärung der katechetischen Stücke eingeflochten ist (ähnlich in der lutherischen Kirche der Katechismus von Ambrosius Moibanus in Breslau). In der lutherischen und in der reformierten Kirche sollten allein die symbolischen Katechismen Luther's und der symbolische Heidelberger Katechismus zu Recht bestehen. Seit 1532 (Justus Menius) ist der Kleine Katechismus Luther's vielfach verändert und abgeschwächt, weniger der Heidelberger Katechismus trotz seines grossen Umfangs und seiner theologischen Fassung. Nach CINitzsch enthält der Kleine Katechismus Luther's nur Baustoffe, ist nicht selbst ein Bau; manche vermissen eine Definition von Sünde, Glauben, Rechtfertigung u. s. w. Die Anordnung halten manche für dogmatisch bedeutsam (Mose—Christus—hl. Geist); die beliebte Berufung auf die Darlegung der „Kurzen Form" (22 4) ist jedoch hinfällig, da diese weder reformatorisch („und also durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig werde") noch als Beichtunterweisung auf die Katechismen ohne weiteres anwendbar ist. Aber weder der Wortlaut des lutherischen Dekalogs in Luther's Katechismen noch besonders die Erklärung ist mosaisch und vorchristlich, beide vielmehr sind nur unter Voraussetzung der Offenbarung Christi und seines Erlösungswerkes verständlich. Psychologisch ist zu erwägen, dass Christenkinder Christus angehören und normalerweise die sündenvergebende Gnade des Heilands kennen; davon darf bei Besprechung des Dekalogs niemals abstrahiert werden. Aus dem Grossen Katechismus Luther's geht ferner unmissverständlich hervor, dass nach Luther selbst jedes der drei ersten Hauptstücke das Ganze der evangelischen Lehre, doch jedes von eigentümlichem Gesichtspunkte aus, enthält. Die Frage der Reihenfolge ist eine rein praktische Frage; Luther hat sich darin dem Herkommen angeschlossen, wie er auch in der Zählung und Form der Gebote der römischen Tradition folgt,

die reformierten Katechismen dagegen der orientalischen. Vgl. die Arbeiten von KKnoke, JGottschick, GvRohden, BDörries u. a.

Die Kirchenkörper der Union (im Sinne konfessioneller Mischform) in Baden, im Konsistorialbezirk Wiesbaden, sowie in den Gustav-Adolf-Gemeinden arbeiten unter vielen Schwierigkeiten an der Herstellung eines Unionskatechismus. Keine Rücksicht auf die reformatorischen Katechismen nehmen der Katechismus von Hering 1780 (346 Fragen, rein rationalistisch), der Dessauer Katechismus 1836 (287 Paragraphen), der ältere Badische 1829 und 1836, der für Rheinhessen 1875 und der Nassauische Landeskatechismus von Wilhelmi 1830. Rein akroamatisch ist der „Grundriss der christlichen Lehre" von KSchwarz in Gotha. Die reformatorischen Katechismen benutzen der „Katechismus der christlichen Lehre" (von Snethlage und Leipoldt) 1830 (244 Fragen), der Badische Katechismus (von Ullmann) 1856, der diesem nahe verwandte Rheinische Unionskatechismus 1859, der Evangelische Katechismus herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden 1893. Der Badische von 1882 ist ein Kompromiss der dortigen „positiven" und „liberalen" Theologie[1].

Eine eigentümliche Bewandtnis hat es mit den Hessischen (Grossherzogtum und Regierungsbezirk Cassel) Katechismen. 1. Der Casseler Schülerkatechismus von 1539 ist ein Auszug des Strassburger von 1534 und blieb in Cassel bis 1548 in öffentlichem Gebrauch. 2. Der eigentliche Volkskatechismus ist seit 1532 der Kleine Katechismus Luther's neben einer Reihe anderer. 3. Bereits die Casseler KO 1539 hat eine Anzahl von Fragstücken, die bei der Konfirmation gebraucht wurden, dem Strassburger Katechismus entlehnt. Die KO 1566 gibt eine kurze Bekenntniskatechese und eine ausführliche Examenskatechese („Hessische Fragstücke"); diese geht in die KO 1574 über und bildet die Grundlage für die jetzigen Hessischen Katechismen. 4. Landgraf Moritz gibt 1607 (nach dem Entwurf des Casseler Konvents 1605) den „Hessischen Landeskatechismus" oder die „Kinderlehre für christliche Schulen und Kirchen in Hessen" heraus, in welche

[1] Vgl. FerdCohrs Art. Katechismen und Katechismusunterricht in RE³ 10 144 f.

zu den Fragstücken die Erklärung der drei ersten Hauptstücke des Kleinen lutherischen Katechismus, sowie einige (3) Fragen (nach 1657 auf 5 Fragen vermehrt) aus dem 4. und 5. Hauptstück Luther's aufgenommen wurden; der Dekalog empfängt die reformierte Fassung, was eine Aenderung am Anfang und am Schluss nötig macht, die Erklärung des ersten Gebots wird erweitert, die Doxologie im Gebet des Herrn erklärt, und zwei neue Fragen über den Glauben hinzugefügt. In dieser Form ist die „Kinderlehre" bis heute der s. g. reformierte Katechismus von Hessen. 5. Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt liess 1624 den noch heute in den lutherischen Gemeinden beider Hessen gebrauchten „Kleinen Darmstädtischen Katechismus Dr. Martin Luther's" herstellen. Sämtliche Fragen des Kleinen lutherischen Katechismus sind in die Hessischen Fragstücke eingeschaltet und durch einige neue Fragen vermehrt; die in den Fragstücken und bei Luther identischen Fragen empfangen zwei mitunter von einander recht abweichende Antworten; die von Luther 1531 zwischen dem 4. und 5. Hauptstück eingefügten Fragen: „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" werden unter dem Titel „Von der Beichte" hinter das 5. Hauptstück gesetzt. — Der Heidelberger Katechismus wird gegenwärtig wohl nur in den ehemaligen reformierten Gemeinden der früheren Prozinz Hanau gebraucht; eine weite Verbreitung hat er in Hessen zu keiner Zeit gehabt.

§ 95. Fortsetzung. Der anglikanische Katechismus und die Katechismen kleinerer evangelischer Gemeinschaften.

(*L. § 223.*)

1. Der Church Catechism der anglikanischen Kirche erwuchs seit 1537 aus den Arbeiten von Cranmer, Poinet u. a. und wurde 1572 von Alex. Novel als Auszug seines Catechismus sive prima institutio etc. im Auftrage der Konvokation herausgegeben; ein Abriss dieses Auszuges ist dem Common Prayer Book einverleibt. In der Lehre herrscht in beiden Katechismen der Calvinische Typus vor, doch folgt der grössere in der Anordnung dem lutherischen Katechismus, während der kleinere mit der Taufe beginnt und sodann vom Glauben handelt.

2. Die Socinianer. Nach Vorarbeiten des Faustus

Socinus und des Petrus Statorius wurde der Rakauer Katechismus 1605 von Valentin Schmalz bearbeitet und in polnischer Sprache herausgegeben; ein polnischer und deutscher Kinderkatechismus trat ihm zur Seite. Im Jahre 1608 erschien der Rakauer Katechismus in deutscher, 1609 mit Zusätzen in lateinischer Uebersetzung von Moskorzovski. Der Inhalt ist in 10 Sektionen geteilt und schliesst sich an das dreifache Amt Christi an.

3. Die Arminianer haben zwei Katechismen, einen grösseren von Uytenbogaert in Gouda 1640, einen kürzeren von Barthol. Praevost. Beide schliessen sich der Form nach an den Heidelberger Katechismus an.

4. Die katechetische Literatur der Mennoniten ist ziemlich umfangreich. Die bedeutenderen Katechismen sind die holländischen von Samuel Apostool und Samuel van Deil 1677; von Galenus 1677; von Pieter Beets in 5. Aufl. 1740; der deutsche von Joh Peter Sprunck 1735.

5. Der Katechismus der Swedenborgianer ist der „Unterricht in den himmlischen Lehren des neuen Jerusalem", englisch 1837, deutsch von Tafel 1856.

6. Der Katechismus der Quäker ist von Rob. Barclay 1673 verfasst. —

§ 96. Fortsetzung. Die katholischen Katechismen.

(*L. § 224. 225.*)

1. Der römisch-katholische Katechismus[1]. Luther's Bemühung um die Jugend trug auch Frucht für die römische Kirche. Erasmus liess 1534 (Vorrede von 1533) seine Explanatio der drei Hauptstücke erscheinen, GWitzel 1535 seinen grossen (mit Benutzung der biblischen Geschichte), 1560 seinen neuen und kurzen Katechismus; 1537 erschien der Katechismus von Joh. Dietenberger, ein Plagiat aus Luther's Katechismen, u. s. w. Von hervorragender Bedeutung sind die Katechismen des Jesuiten PCanisius: 1. ein grosser Ka-

[1] Vgl. JChrKoecher, Katechetische Geschichte der Päpstischen Kirche 1763. — ChrMoufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrh. in deutscher Sprache 1881. — PBahlmann, Deutschlands Katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrh. 1894. — FXThalhofer, Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe 1899.

techismus: Summa doctrinae Christianae 1555 (Catechismus Ferdinandi, mit Einführungsdekret von 1554), deutsch seit 1556; 2. ein ganz kleiner Katechismus 1556 (Anhang zu Codret's (S. J.) lateinischer Kindergrammatik) mit dem Titel: Summa doctrinae Christianae ... ad captum rudiorum accommodata, deutsch seit 1558; 3. ein kleiner Katechismus, Ende 1558 oder Anfang 1559 (Köln): Parvus Catechismus Catholicorum (später: Institutiones Christianae Pietatis), deutsch seit 1563, in mehr als 400 Auflagen verbreitet. Die Anordnung in allen drei Katechismen ist: Glaube (Apostolicum), Hoffnung (Vaterunser und Ave Maria), Liebe (zehn Gebote, fünf Gebote der Kirche), Sakramente und „von der Gerechtigkeit" (Arten der Sünde, Werke der Barmherzigkeit u. s. w.) [2]. Der offizielle Katechismus (für die Hand des Pfarrers) der römischen Kirche ist der Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Catechismus Romanus genannt, von Pius V. 1566 herausgegeben. Der katechetische Stoff wird in 4 Teilen abgehandelt: 1. De fide et symbolo fidei (Symb. Apostolicum) in 12 Artikeln; 2. De Sacramentis (Baptismus, Confirmatio, Eucharistia, Poenitentia, Extrema Unctio, Ordo, Matrimonium); 3. De Dei praeceptis in Decalogo contentis; 4. De Oratione. (Handliche Ausgabe: Leipzig, Tauchnitz, 10. Aufl. 1884.) Der gegenwärtig am weitesten verbreitete römisch-katholische Katechismus hat JDeharbe zum Verfasser. Er existiert in vier verschiedenen Auszügen des grösseren Werkes: Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff nebst einem Abrisse der Religionsgeschichte u. s. w. 1847, nämlich 1. Katholischer Katechismus für Stadt- und Landschulen 1847; 2. Kleiner katholischer Katechismus (für Halbjahrsschulen) 1847; 3. Anfangsgründe der katholischen Lehre für kleinere Schulen 1847; 4. Kleiner katholischer Katechismus... für die unteren Volks- und Elementarschulen [5] 1849/50. Der Stoff ist in allen vier Ausgaben geteilt in: 1. Glaube, 2. Gebote, 3. Sakramente und Gebet (Gnadenmittel).

2. Der orientalisch-katholische Katechismus. Das gegenwärtig in Russland offizielle Lehrbuch der orientalischen Kirche ist der „Ausführliche christliche Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche ...

[1] Vgl. OBraunsberger (S. J.): Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des sel. PCanisius aus der Gesellschaft Jesu 1893.

herausgegeben auf Allerhöchsten Befehl Seiner Kaiserlichen Majestät" (aus dem Russischen ins Deutsche übersetzt nach der Ausgabe von 1839). Die Hauptbestandteile des Katechismus werden gegliedert nach I Kor 13 13: 1. Lehre vom Glauben an Gott und an die Geheimnisse, die er offenbart: Erklärung des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum; im 10. Artikel: Von der Taufe wird von den Sakramenten geredet [Taufe, Myrrhensalbung (Confirmatio) [1], hl. Abendmahl, Busse, Priesterweihe, Ehe, letzte Oelung]; 2. Lehre von der Hoffnung auf Gott und von den Mitteln, sich in ihr zu befestigen (Gebet des Herrn und die Seligpreisungen [Mt 5 3–12]); 3. die Lehre von der Liebe zu Gott und zu allem, was er zu lieben befiehlt (Erklärung des Dekalogs nach der von der reformierten Kirche rezipierten Zählung, das 10. Gebot in der Anordnung von Dt 5).

§ 97. Die hl. Schrift und der Katechismus. (*L. § 226—230.*)

Literatur: LSchultze, Katechetische Bausteine [2] 1899. — KKnoke, Ueber Katechismusunterricht 1886. — JGottschick, Luther als Katechet 1883. — Derselbe, Die katechetische Behandlung des ersten Gebotes in „Halte was du hast" 1889, S. 255 ff. — GvRohden, Ein Wort zur Katechismusfrage [3] 1902 und die dort angeführte Literatur. — Derselbe, Ueber christocentrische Behandlung des lutherischen Katechismus, Riga 1891.

Das Ziel des obligatorischen kirchlichen Unterrichts besteht darin, dass den Katechumenen die von Menschen darreichbaren Bedingungen zum Glauben an Jesus Christus dargeboten werden. Der evangelische Glaube ist nicht der römische, wie Cat. Rom. I 1 ihn definiert: *Haec cognitio (Dei) nihil aliud est, nisi fides, cujus virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas combrobarit,* sondern wie C. A. 4; Apol. 2 § 48 ihn beschreiben: *fides . . . non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei . . . est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis* [2]. Da die promissio Dei propter

[1] Die Salbung mit dem Myron (σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου) schliesst sich unmittelbar an die Taufe an und geschieht an allen Teilen des Kopfes, an Brust, Händen und Füssen. Obgleich die Salbung als identisch mit der römischen Confirmatio angesehen wird, darf doch jeder Priester sie spenden; die Herstellung des Myron ist aber dem Bischof, in der griechischen Kirche dem ökumenischen Patriarchen, vorbehalten.

[2] Müller, 39. 95.

Christum gegeben und in Christus beschlossen ist, so ist den Katechumenen Christus als die Verbürgung der promissio Dei nach der einzigen literarischen Urkunde, der hl. Schrift, vor Augen zu führen, alle Lehre als Konsequenz des Christustums Christi darzustellen. Der Katechismustext ist die annähernd richtige Formel für das in Christus Erkannte, steht also am Schluss der jedesmaligen Unterweisung.

So hat Christus selbst den Glauben an seine Person erzeugt, nicht durch Lehrsätze, sondern dadurch, dass er seinen Jüngern vorlebte, was er war (Mc 3 14), bis das Bekenntnis des Petrus Mt 16 13—17 ausgeboren wurde. Dieselbe genetische Methode wandten die Apostel an, vgl. die Reden in der Apostelgeschichte, Gal 3 1 I Kor 2 2 I Joh 1 1—4; besonders instruktiv für alle Genesis des Glaubens ist Joh 4 42.

Der Gegensatz dieser genetischen Methode ist die dogmatische, welche den autoritativ feststehenden Katechismustext durch dicta probantia der hl. Schrift beweist. Ein lebendiges wirkliches Verständnis kann dadurch in dem Kinde nicht erzeugt werden. In der Didaktik ist diese Methode auf allen andern Gebieten längst aufgegeben, pädagogisch ist sie widersinnig, religiös nur möglich unter Zugrundelegung nicht des evangelischen, sondern des römischen Glaubensbegriffs, als ob der Glaube das Nichtwidersprechen gegen eine verstandene oder nicht verstandene Lehre wäre und nicht das Vertrauen von Person zu Person; die Bibel wird zu einer Sammlung von dicta probantia und zu einem diese illustrierenden Anekdotenschatz. Am meisten wird beim ersten Hauptstück durch die dogmatische Methode gesündigt, indem dabei von Christus abstrahiert wird, als machte die Uebertretung des Gesetzes uns der Seligkeit verlustig, die Erfüllung des Gesetzes ohne Glauben an Christus uns der Seligkeit teilhaftig; das müsse man sich vorstellen, um zum Trost des Glaubens im zweiten Hauptstück zu gelangen. Und doch kann die Centralwahrheit des Evangeliums nicht früh und ernst genug den Katechumenen eingeprägt werden, dass das Einzige, wodurch wir selig werden, der Glaube an Christus ist, und das Einzige, was uns verdammt, der Unglaube wider Christus.

Viertes Kapitel.

Die Katechese.

§ 98. Lehrstunde, Lehrsprache, Lehrton. (*L. § 231—233.*)

I. Als obligatorischer nähert der katechetische Unterricht sich dem der Schule, als kirchlicher dem Gottesdienst. Zur richtigen Verbindung von beidem gehört 1. das gemeinsame Gebet, vom Katecheten zu sprechen; damit es gemeinsam sei, ist am Anfang der Katechese ein formuliertes, den Kindern bekanntes Gebet (also in kleiner Auswahl) dem freien vorzuziehen. Am Schluss der Katechese ist ein freies, mit den Gedanken der Katechese gesättigtes Gebet ermöglicht, wenn nicht pädagogische Rücksichten lediglich Fürbitte fordern, in welchem Fall das sonst gemeinsam zu sprechende Gebet des Herrn wegfällt; 2. der Gesang einer oder mehrerer Strophen des Gesangbuches der Gemeinde am Anfang und Schluss der Katechese, einstimmig, nur in Ausnahmefällen mehrstimmig; 3. den letzten Schluss mache nicht der aaronitische Segen Num 6, der herkömmlich nur der gewordenen Gemeinde gebührt, sondern etwa der gemeinsame Gesang von II Kor 13 13.

Die öffentlichen Katechisationen mit Schulkindern, Konfirmanden, Konfiermierten, haben, wo sie üblich sind, einen hohen Wert für die Gemeinde (Kenntnisnahme von der Unterweisung ihrer Jugend und Lebendigerhaltung des religiösen Lehrstoffes), für die Katechumenen (kirchlicher Charakter des Unterrichts), für die Konfirmierten (Wiederholung, Verantwortlichkeit). Sie ermöglichen Erweiterung des Gesichtskreises der Gemeinde durch Erzählungen aus der Geschichte der Kirche, der Mission, des Gustav-Adolf-Vereins; die Gruppierung (alt und jung, beide Geschlechter u. s. w.) ermöglicht reiche liturgische Ausstattung. Erwachsene, als Glieder der mündigen Gemeinde, sind nicht zu katechisieren.

II. Die Lehrsprache und der Lehrton der Katechese werden bestimmt 1. durch den Wert der Sache, die das Bewusstsein des Katecheten von der Tragweite der Wahrheit fordert; 2. durch die Katechumenen, welche Liebe und Verständnis ihrer Gedankenwelt, Kenntnisse und Fassungs-

kraft heischen. (*„Christus, da er Menschen ziehen wollte, musste er Mensch werden. Sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihn werden“*)[1]; 3. durch die Individualität des Katecheten, welche alles Kopieren andrer ausschliesst, jedoch nicht die Gebundenheit an die allgemein gültigen Regeln: gehaltene Ruhe, beschränkter Wortschatz, langsamer Vortrag, deutliche Aussprache, richtige Betonung, angemessene Pausen. Nur die hochdeutsche Sprache (Bibel) ist zu verwenden; Provinzialismen sind erlaubt, fehlerhafte jedoch als solche zu kennzeichnen und bei den Kindern durch den Katecheten zu korrigieren.

§ 99. Unterrichtsverfahren (Methode).

Die Methode sei sachlich, sofern sie den Stoff zu seinem Recht kommen lässt, psychologisch, sofern sie der Entwicklungsstufe der Katechumenen gerecht wird, individuell, sofern der Katechet frei sie handhabt. Alle drei Faktoren sind anzuwenden in den drei Unterrichtsstufen: Veranschaulichung, Zum Verständnis bringen, Uebung.

I. Die Veranschaulichung (Aristoteles, Erasmus, Comenius) ist 1. eine äussere (Erzählungsbilder, Karten, Abbildungen), 2. eine innere, die von sinnlichen Wahrnehmungen ausgeht, die Phantasie in Anspruch nimmt. Sie geschieht durch die Erzählung, und zwar durch Kleinmalerei, Sermonikation, sinnliche und konkrete Sprache, durch Vermeiden aller Reflexion, vor allem durch das Einssein des Erzählers mit seinem Stoff (Vorbilder: Grimm's „Märchen“, gute Volksschriften, besonders die hl. Schrift selbst in der Art ihrer Erzählung). Unterschied der Erzählung (zeitliches Nacheinander) und der Beschreibung bezw. Schilderung (räumliches Nebeneinander).

II. Das „Zum Verständnis bringen“ geschieht durch explicatio (zur Uebersicht), demonstratio (zur Einsicht), argumentatio (zur Zuversicht). 1. Die explicatio geschieht durch Einteilen (Teile im Ganzen) und durch Zergliedern (das Ganze in den Teilen). a) Form- (oder Wort-) zergliederung zu wörtlichem Verständnis der Abschnitte, Satzgruppen, Sätze, Worte u. s. w. b) Sachzergliederung durch

[1] Luther, Deutsche Messe 22 234.

Darlegung des Koordinierten und Subordinierten, des Allgemeinen und Besonderen, der Hauptbegriffe und Nebenbegriffe. 2. Die demonstratio (Erklärung) richtet sich in ihrem Mass nach den Katechumenen. a) Die Worterklärung geschieht durch Etymologie, Zerlegung, Uebersetzung, Vertauschung, Umschreibung, Deutung des bildlichen Ausdrucks. b) Die Sacherklärung α) des Begriffs durch logische Definition, Beschreibung, Erzählung (Illustration); β) des Urteils (Grund, Folge, Beschränkung, Erweiterung u. s. w.). 3. Die argumentatio (Beweis) hut sich weder auf selbstverständliches, noch auf unverständliches zu erstrecken. Sie ist positiv (confirmatio) und negativ (confutatio, redargutio); beides unterscheidet sich nach dem Grunde (Vernunfts-, Autoritäts-, Erfahrungs-Beweis) und nach dem Gange (direkt und indirekt). Der gute Wille des den Beweis empfangenden ist bei allem Beweis die Voraussetzung.

III. Die Uebung ist teils Einübung, teils Ausübung. 1. Die Einübung geschieht a) durch Memorieren kraft des mechanischen, ingeniösen und judiziösen Gedächtnisses (vgl. § 87); b) durch Repetition (mater studiorum), d. h. α) Rekapitulation (Reihenfolge), β) Inversion (umgekehrte Reihenfolge), γ) Konversation (gemischte Folge). Das Repetieren ist zugleich prüfen, was teils in der Stunde, teils öffentlich (ohne Beschämung der Kinder, ohne hohlen Schein) geschieht. 2. Die Ausübung ist Sache der Katechumenen. Die Anleitung des Katecheten dazu hat sowohl Entmutigung als Aufblähung zu vermeiden; sie geschieht durch Vorhaltung der Verpflichtungsgründe und durch (kurze und kräftige) Ermahnung.

§ 100. Die Lehrform der Katechese (*L. § 235—238.*) ist teils akroamatisch, teils erotematisch. Bis ins 16. Jahrh. war der Katechumenen-Unterricht nur akroamatisch, abgesehen von den pädagogischen und den Examens-Fragen. Der Pietismus führte nach Vorgang der reformierten Kirche Frankreichs das Lehrgespräch und damit die didaktische Frage ein, doch ohne sie festzuhalten und zur Anerkennung zu bringen. Erst Lorenz von Mosheim[1]

[1] Lv Mosheim, Sittenlehre der heiligen Schrift (9 Bände 1735—1770) Band 1, Kap. 2, § 12 (S. 470 f.).

weist auf das Verfahren des Sokrates hin und stellt (missverständlich) die sokratische Lehrform als vorbildlich auf. Mosheim setzt den memorierten Stoff voraus und will die sokratische Methode nur zur Reinigung und Belebung der Erkenntnisse gebrauchen. Die Aufklärung missbraucht sie zur Beibringung der Erkenntnisse unter Verleugnung des Offenbarungscharakters des Christentums. JHPestalozzi führte die missbrauchte Sokratik ad absurdum; die didaktische (Entwicklungs-) Frage gehört seitdem zur spezifischen Technik der Katechese. Die akroamatische Lehrform entspricht dem Offenbarungsinhalt des Christentums und der psychischen Neigung des Kindes; sie erleichtert dem Katecheten die Entwicklung seiner Gedanken. Der ausschliessliche Gebrauch derselben jedoch erzeugt aus der Unfähigkeit des Kindes, einen längeren Vortrag aufzunehmen, Unaufmerksamkeit und verleitet den Katecheten zu unsolidem Aufbau des Verständnisses, während die erotematische Form die Rezeptivität des Kindes elastisch erhält und in der Mitarbeit des Katechumenen einen festen Bau der Lehre verbürgt; der ausschliessliche Gebrauch der Erotematik wirkt jedoch aufregend und auflösend.

Die Technik der erotematischen Lehrform. Die Frage ist eine Aufforderung, welche eine Gegenrede (Ant-wort) erheischt. Grammatisch ist die Frage nur dann richtig gestellt, wenn sie einen vollständigen Satz bildet; inhaltlich hat die Frage etwas unbestimmtes, was durch die Antwort entweder objektiv zur Bestimmtheit des Begriffs, oder subjektiv zur Klarstellung des Urteils ergänzt werden soll. Es gelten folgende Regeln:

I. Die Frage sei ein vollständiger Satz, also weder unvollständig, noch falsch gebildet. 1. Unvollständig ist der Satz, a) wenn das Prädikat als Antwort in Gedanken vorweggenommen wird, z. B. was wurde Jesus von den Kriegsknechten? b) wenn kein Fragesatz gebildet wird, z. B. Christus hat uns erlöst, wovon? c) wenn der Schüler den unvollständigen Satz ergänzen soll, z. B. der Teufel geht umher wie ein brüllender —? 2. Falsch gebildet ist der Satz, wenn das Fragwort an falscher Stelle steht, z. B. als Gott Himmel und Erde schuf, hat er was zuerst geschaffen?

II. Um sichere Antwort zu ermöglichen, muss die Frage

Deutlichkeit, Bestimmtheit, Angemessenheit haben. 1. Deutlichkeit für die konkreten Katechumenen; nicht Doppelfragen, die eine verschiedene Antwort heischen, nicht Verwechselung von Wenn und Wann, Warum (weil) und Wozu (damit), Warum (Grund) und Um was, ungut: Worum (Gegenstand); 2. Bestimmtheit, so dass auf jede Frage nur eine Antwort richtig ist. Anders die allgemeine Frage, welche formell mehrere Antworten, sachlich (durch den Zusammenhang) nur eine Antwort verträgt; 3. Angemessenheit für den Katechumenen (weder zu leicht noch zu schwer) und für die Sache (nichts, was dem Verständnis der Sache nicht dient; alles, was demselben dient).

III. In jeder Frage ist zu unterscheiden: das Fragedatum, das Fragepunktum, das Fragequäsitum. 1. Das Fragedatum ist das, was gemeinsam vorausgesetzt wird, z. B. wer hat die Welt erschaffen? Das Datum ist: irgend jemand hat sie erschaffen (falsches Datum: wie viel sind Götter? A. es ist nur ein Gott; oder: was antwortete er? A. nichts). Nur rhetorische Fragen dürfen das Datum ignorieren, z. B. Rm 11 34 35. 2. Das Fragepunktum ist das, um was es sich handelt, was also betont wird; der Sinn der Frage und die Antwort müssen verschieden sein, je nach dem betonten Wort, z. B. warum liess David die Lade Gottes nach Jerusalem hineintragen? 3. Das Fragequäsitum ist nahe verwandt dem Punktum; dieses bezeichnet das, um was es sich handelt (was betont wird), jenes das, wonach gefragt wird, z. B. wer (Quäsitum) hat den Herrn dreimal verleugnet (Punktum)?

IV. Da das Unbestimmte der Frage entweder zur Bestimmtheit des Begriffs oder zur Klarstellung des Urteils durch die Antwort ergänzt werden soll, so gibt es Begriffs- und Urteilsfragen. 1. Die Begriffsfrage (Bestimmungs-, Ergänzungs-, Vervollständigungsfrage) ist die W-Frage (wo, was, wie, wann, wozu, warum) und will den objektiven Begriff ergänzt wissen. 2. Die Urteils- (Entscheidungs-)frage will das subjektive Urteil des Gefragten haben; sie ist a) Disjunktivfrage, z. B. war das gut oder böse? pädagogisch oft wertvoll; b) Qualitätsfrage (missverständlich), welche die Antwort Ja oder Nein heischt. Sie ist zu vermeiden, sofern sie die Antwort leicht erraten lässt. Den-

noch von pädagogischer Wichtigkeit, wenn sie nach Art der rhetorischen Frage eine Antwort nicht verlangt, z. B. Joh. 6 67.

Allgemeine Regeln sind: 1. Die erotematischen Teile der Katechese dürfen weder aus lauter Urteils-, noch aus lauter Begriffsfragen (ein häufiger Fehler) bestehen. 2. Jede Frage ist in naher Beziehung zum logischen Zusammenhang zu formulieren. 3. Die halbrichtigen Antworten hat der Katechet nicht akroamatisch, sondern durch Nebenfragen richtig zu stellen. 4. Das Ausbleiben aller Antwort ist Schuld des Katecheten; er hat akroamatisch den Zusammenhang von neuem klar zu machen und die Frage in angemessener Form zu wiederholen. 5. Die Frage ist an die ganze Klasse zu richten, und aus den Sichmeldenden ist einer zur Antwort aufzufordern. Die Wissenden sind durch Zucht zu nötigen, sich zu melden, die Unwissenden durch leichte Fragen oder durch Wiederholungsfragen zur Teilnahme heranzuziehen. 6. In jeder Stunde ist jedes Kind wenigstens einmal zu fragen. 7. Bei den Antworten ist zu achten a) auf vollständige Sätze; b) auf bescheidene Meldung; c) auf vollständiges Sicherheben des Katechumenen.

§ 101. Kunstkatechese. (*L. § 239.*)

Die akroamatische und die erotematische Lehrform ist in jeder Katechese zu vereinigen. Die erotematische Form ist die Grundform, weil der Charakter der Kinderkatechese das Lehrgespräch ist. Die akroamatische Form tritt ein 1. psychologisch motiviert: auf den paränetischen Höhepunkten und am Ende jedes grösseren Abschnittes der Katechese; 2. didaktisch motiviert: bei dem Vortrag neuer Erkenntnisse (Erzählung, Erklärung u. s. w.) und bei Stockung der Katechese durch Ausbleiben aller Antwort. — Jede Katechese hat ein abgerundetes, relativ vollständiges Ganzes zu bieten, weil nur dann der gesamte Unterricht ein organisches Ganzes werden kann. Demnach ist Pensenverteilung über den ganzen Unterricht erforderlich, und der Repetition in allen Formen ist darin bestimmter Raum anzuweisen. Diejenige Repetition (Konversation), welche ein Thema mit den Katechumenen durchführt, ist die s. g. Kunstkatechese, nicht Mittel der Unterweisung, sondern der Einübung. Das logische Prius des Katecheten ist das Finalthema,

das als Ergebnis gefunden werden soll, das logische Posterius der Ausgangspunkt (Erzählung, Spruch, Katechismussatz). Die Hauptgedanken, welche vom Ausgang zum Ende führen, sind die Stationen des Weges; sie werden im Finalthema mechanisch oder sachlich zusammengefasst. Die Hauptgedanken werden durch Nebengedanken verbunden; die Antworten, die zur Erreichung der Ziele erfolgen müssen, werden fixiert; zuletzt werden die Fragen formuliert, auf welche die Antworten passen sollen. Obgleich vor der Klasse manches anders kommt, als auf dem Papier, kann doch nur sorgfältige schriftliche Vorbereitung dem Anfänger, besonders in der Kunstkatechese, die Unbefangenheit verleihen, ohne die eine gute Katechese nicht erreichbar ist.

Drittes Buch.

Poimenik.

Literatur: AlVinet, Théologie pastorale 1850. — ChrPalmer, Pastoraltheologie 1860. — AlSchweizer, Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangelischen Pfarrers 1875. — WLöhe, Der evangelische Geistliche[3] 1876. — FLSteinmeyer, Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen 1878. — JFrWucherer, Pastoralbriefe. Briefe eines Vaters an seinen Sohn, der zum hl. Amt getreten ist 1889. — AHKöstlin, Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen 1895.

§ 102. Name und Begriff der Disziplin. (*L. § 240. 241.*)

Vor Schleiermacher war die „Pastoraltheologie“ die einzige Disziplin, die für einen Pfarrer notwendig schien; bis heute ist die „Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge“ die einzige Disziplin, welche in allen Bearbeitungen der praktischen Theologie sich findet. Allein der Name Pastoraltheologie ist für unsere Disziplin nicht brauchbar; denn der Name bezeichnet etwas sehr verschiedenes, nämlich a) die gesamte Disziplin der praktischen Theologie (so ClHarms: Pastoraltheologie 1830 [1. der Prediger, 2. der Priester, 3. der Pastor]; AFCVilmar: Lehrbuch der Pastoraltheologie, herausgegeben von Piderit 1872); die römische Kirche hat diesen Namen für praktische Theologie bis heute festgehalten; b) eine besondere Disziplin, ähnlich der Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge, doch unbestimmt (so LvMosheim: Pastoraltheologie

1745; HANiemeyer: Homiletik, Pastoralwissenschaft und Liturgik; ChrPalmer: Pastoraltheologie neben der Theorie der Seelsorge als „Ergänzungsgebiet“ ohne bestimmten Inhalt). In der Tat verstand man seit der Mitte des 18. Jahrh. darunter teils die Amtsmoral des Pfarrers, teils die Lehre von der Geschäftskunde und Verwaltung und dergl. Willkürlichkeiten mehr.

Auch heute ist man noch nicht darüber einig, dass die missverständlichen Namen Pastoraltheologie oder -theorie (Schweizer, Krauss) oder gar Pastoralik zu vermeiden sind. vZezschwitz und vOosterzee schlagen den unmissverständlichen Namen Poimenik vor, der aus dem Griechischen analog Katechetik, Homiletik, Liturgik, Kybernetik gebildet ist. Nur Steinmeyer macht Einwendungen: a) das neutestamentliche ποιμαίνειν sei ein viel weiterer Begriff. Richtig; aber auch Liturgik, Homiletik sind nicht die Lehren der neutestamentlichen λειτουργία, ὁμιλία, und wie steht's mit dem Titel von Steinmeyer's Buch: Die Eucharistiefeier? b) der Name Pastor oder ποιμήν passe nur für den Pastor bonus, Christus. Aber vgl. Joh 21 15—17 Eph 4 11. Gerade in der Beziehung auf den Pastor bonus liegt für den evangelischen Seelsorger das höchste Motiv, zu lieben, zu dulden wie Christus und für geistliche Zwecke nur geistliche Mittel anzuwenden, und das höchste Quietiv, da Christus selbst der eigentliche Seelsorger ist. Er der Oberhirte[1], der Pastor nur sein Diener, Vor-, Mit-, Nach-Arbeiter. Demnach bleibe es bei dem Namen Poimenik für die Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge.

Auch der Begriff und der Inhalt der Disziplin werden verschieden bestimmt. Dass es sich um die Einwirkung des Einzelnen (als Organ der Kirche, der Gemeinde) auf den Einzelnen (als Glied der Kirche, der Gemeinde) handle, bestreitet vZezschwitz: das Eigentümliche sei der „dynamische Gemeinschaftseinfluss“, jenes sei nur Ausnahme. Allein der „dynamische Gemeinschaftseinfluss“ findet im Kultus und im Gemeindeleben statt; wo bleibt die spezielle Seelsorge? Auch

[1] ἀρχιποίμην I Pt 5 4. — In der römischen Kirche ist der Pfarrer Organ und Vikar des Bischofs, dieser der des Papstes; daher sind Bischof und Papst „Oberhirten“ und werden im Pfarramt durch die Pfarrer nur vertreten. Die evangelische Kirche kennt einen menschlichen „Oberhirten“ nicht.

darüber ist Zwiespalt, welche Einzelne Gegenstand der speziellen kirchlichen Seelsorge sind (s. unten). Ferner erweitert Schweizer (Krauss) den Inhalt der Disziplin sogar auf kirchliche Buchführung, während Steinmeyer's Darlegung in dem Satze gipfelt: *„Die (Privat-)Beichte ist die Form, welche der heilige Geist für die Seelsorge gewollt und geordnet hat."* Schleiermacher rechnet sie unter die ordnenden Tätigkeiten, Nitzsch (und ThHarnack) unter die erbauenden im Gegensatz zu den ordnenden; Ehrenfeuchter (ähnlich Knoke) stellt sie mit der Kirchenpolitik zusammen, Seyerlen mit der Katechetik (auch Schleiermacher u. a.).

Zur Bestimmung des Begriffs und Inhalts der Disziplin ist zu bemerken, 1) dass jeder einzelne Christ kraft des Allgemeinen Priestertums und der Pflicht der Bruderliebe[1] in seinem Kreise spezielle Seelsorge an andern zu üben hat[2]. Die Verantwortlichkeit für andere ist beschränkt durch die Selbstverantwortlichkeit jedes Christen nach dem Mass seiner Mündigkeit[3], sie wächst teils mit der Bedürftigkeit des Nächsten, teils durch unsre berufliche Verbindung mit ihm. 2) Dass jede Gemeinschaft Verantwortung für jedes ihrer Glieder hat. Die religiöse Gemeinde übt diese Verantwortung in der speziellen Seelsorge durch ihren Mandatar (Pastor)[4], ohne den Einzelnen Pflicht und Recht der Selbstverantwortlichkeit zu nehmen[5]. 3) Dass vermöge des religiösen Charakters der Kirche alle kirchlichen Funktionen schliesslich cura animarum sind. Sie dienen teils der cura generalis, sofern sie es mit der Gemeinde zu tun haben, teils der cura specialis für das einzelne Glied.

Wie in der Katechese und Predigt die Heiligkeit der Kirche wirksam ist, so auch in der speziellen kirchlichen Seelsorge. Demnach ist die Poimenik zu definieren als die Theorie der kirchlichen speziellen Seelsorge.

---

[1] I Pt 4 10 Jak 5 19 20 Kol 4 2 3 Eph 6 18 19 u. a. St.

[2] Mt 18 6 15 Rm 14 13 I Kor 8 9 Gal 6 1 I Tim 5 8 Hbr 10 25.

[3] Rm 14 12 Phil 2 13 14 Gal 6 1 I Kor 16 13 I Th 5 6 Mt 25 26 41 u. a. St.

[4] I Tim 5 8 II Tim 1 5 Eph 6 4 1 6 Phil 1 4 I Tim 4 13 14 16 5 7—20 u. a. St.

[5] Rm 1 16 10 17 I Kor 1 18 12 3 Phil 2 13 — I Kor 9 27.

§ 103. Umriss der Geschichte der speziellen kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis[1]. (*L. § 242.*)

Bis Ende des 16. Jahrh. Aus der Herrschaft Christi über die Kirche und aus dem Wesen der Kirche ergibt sich das Vorhandensein der Seelsorge zu allen Zeiten, ob auch der Natur der Sache nach geschichtliche Beweise nicht selten fehlen. Die Form der speziellen kirchlichen Seelsorge kann erst mit der Kirche da sein; der Sache nach ist sie in Christus vorbildlich vorhanden in der rezeptiven Form Mt 11 28—30 Lc 7 36—50 15 1 2; in der spontanen Form Lc 15 3—10 19 1—10. Paulus beschreibt seine seelsorgerliche Praxis Act 20; Christus selbst ist Massstab und Ziel der Seelsorge: Phil 2 5 Rm 8 29 Kol 1 28 Eph 4 13; dadurch sind alle niederen Massstäbe und Ziele ausgeschlossen. Der Seelsorger ist der Brautwerber Christi, damit Christus selbst völlig und allein der Seelsorger sei. Daher will Paulus das väterliche Ansehen in Anspruch nehmen (I Kor 4 15) und die Gemeindeglieder zur Mitarbeit heranziehen (Eph 4 11 12).

Die spezielle kirchliche Seelsorge trägt immer das Gepräge ihrer Zeit 1. nach dem herrschenden Kirchenbegriff (Heilsgemeinschaft, Heilsanstalt), 2. nach den Institutionen der Kirche; je hierarchischer sie ausgebildet sind, desto mehr gibt die Handhabung dieser Formen die Form der Seelsorge; 3. nach dem vorhandenen geistlichen Leben (ob oberflächlich und rein formell, oder geistlich tief). Die Briefe und Gutachten der Kirchenväter und Kirchenlehrer zeigen die Art der Praxis; ernst und schön Chrysost. hom. 34 in ep. ad Hebr.: *Omnium, quos regis, mulierum et virorum et puerorum, a te reddenda est ratio, tanto igni caput tuum subiicis. Miror an fieri possit, ut aliquis ex rectoribus sit salvus*[2].

Das theoretische Hauptwerk des Mittelalters ist Gregor I.: Liber pastoralis curae (Regula pastoralis)[3], nament-

[1] AHARDELAND, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation 1897.

[2] Allerdings geredet unter der falschen Voraussetzung der alleinigen Heilsvermittlung durch den Priester an die unmündige Gemeinde. Vgl. Chrysost. hom. 3 in Act 1: οὐκ οἶμαι πολλοὺς ἐν τοῖς ἱερεῦσι τοὺς σωζομένους, ἀλλὰ πολλῷ πλείους ἀπολλυμένους. — Περὶ ἱερωσ. 2 3 4 f. 6. —

[3] Ambrosius, De officiis ministrorum, und Chrysostomus, Περὶ ἱερωσύνης, geben Vorschriften für den Seelsorger, nicht für die Seelsorge. —

lich die 40 Kapitel des 3. Buches mit ihrer Aufzählung vieler Seelenzustände und der Art ihrer Behandlung (von Gregor 2 7 stammt auch die falsche Etymologie: sacerdos [-dōtis] von sacer dux [dŭcis]; es ist vielmehr ein verb. mixtum: sacer δώς). Die Geschichte der Ohrenbeichte ist im Mittelalter die Geschichte der Seelsorge.

Die Reformation eröffnete prinzipiell die richtige Bahn für die spezielle kirchliche Seelsorge durch ihren evangelischen Begriff der Kirche, des Priestertums, des Verhältnisses von Wort und Sakrament, durch ihre Eröffnung der Bibel für alle, durch ihr Verhältnis zum bürgerlichen Berufsleben, zur Kunst und Wissenschaft. Aber die praktische Durchführung war der lutherischen Reformation nicht gegeben infolge ihrer inneren Kämpfe und ihrer Erstarrung in neuem Scholastizismus[1]. Anders die reformierte Kirche. Zwingli's Schrift „Der Hirt" (1524) und Martin Butzer's Schrift „Von der waren Seelsorge vnnd dem rechten Hirtendienst" (1538) geben Zeugnis von dem Bewusstsein der hohen Aufgabe, obgleich die prinzipielle Unterscheidung der Seelsorge von der Kirchenzucht gänzlich fehlt. Conf. Helv. post. (1562) 18[2] reicht ausführliche Vorschrift über spezielle kirchliche Seelsorge dar; ebenso Hyperius (de theologo). Calvin tut einen weiteren Schritt in der Organisation der Seelsorge und in ihrer Einordnung in die Tätigkeiten des geistlichen Amtes[3]. Die visitatio domestica ordinata vel stata seitens des Pfarrers und eines Aeltesten wurde 1550 in Genf mit grossem Erfolg eingeführt[4], von aLasco mit tiefem Ernst in seiner Fremdengemeinde getrieben; von ihm her kam durch den Konvent von Wesel 1568 die Observanz in die reformierten Gemeinden Deutschlands. Eigentümliche Unterscheidung von regelmässigen spontanen Hausbesuchen und Kranken-

[1] Doch vgl. ANebe, Luther als Seelsorger 1883.

[2] Niemeyer 505 f. — EFKarlMüller 200 f.

[3] Calvin, Les ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève 1541 (Richter 1 344 f.); Ad Act. 20 2: Minime excusabilis est illorum negligentia, qui habita una concione quasi pensum absolverint et reliquum tempus secure degunt, acsi in templo vox eorum inclausa foret, quum inde egressi prorsus obmutescunt.

[4] ThBeza, Vita Jo. Calvini Cap. 13: . . . Quod Senatus consultum vix credibile est quantus sit fructus consecutus.

besuchen in der Hessischen KO 1657 (6 § 10)[1], nach Vorgang der Wittenberger KO 1533[2].

§ 104. Fortsetzung. (*L. § 243.*)

Vom 17. bis 19. Jahrh. Die spezielle Seelsorge der reformierten Kirche ging von dem auf die Dauer unhaltbaren Verhältnis des Aufsehers (Pastor) zu den Beaufsichtigten (Gemeinde) aus und wurde durch ihren stark gesetzlichen Zug unter den Händen gewöhnlicher Prediger und Aeltesten mechanisiert. So konnte sie in der ursprünglichen Form nicht erhalten bleiben; allein das Bedürfnis nach spezieller Seelsorge und die bestimmte Forderung der Seelsorge blieb den reformierten Gemeinden unversehrt und vermochte in neuer Zeit neue Formen zu erzeugen. In der lutherischen Kirche kam das Bedürfnis nach Seelsorge nicht auf; sie blieb die gleichgültig oder unwillig ertragene Herrschaftsäusserung des geistlichen Amts, das Seelsorge und Kirchenzucht vornehmlich mit der obligatorischen Privatbeichte zu verbinden wusste. Es fehlte zwar im 17. Jahrh. nicht an ernsten Mahnungen, die auf die unerlässliche Verpflichtung des geistlichen Amts zur Seelsorge hinwiesen; AMengering, Scrutinium conscientiae, AQuenstedt, Ethica pastoralis, PTarnov, De sacrosancto ministerio 1624, JLHartmann, Pastorale evangelicum 1678 f., SDeyling, Institutiones prudentiae pastoralis 1734 f., sollen mit Ehren genannt sein. Allein geradezu verhängnisvoll war es, dass nicht aus dem unter allen Verhältnissen gleichbleibenden Bedürfnis der Gemeinden, sondern ausschliesslich aus der augenblicklichen Lage der Dinge, aus der Zerrüttung des christlichen und kirchlichen Lebens während und infolge des dreissigjährigen Krieges, die Uebung der Seelsorge motiviert wurde; auch die Vorläufer des Pietismus, wie Theophil Grossgebauer[3], ja der Pietismus selbst wussten die Seelsorge nicht anders zu begründen. Eine starke Opposition der Magistrate, worüber Spener klagt, war die Folge, und in den lutherischen Ge-

[1] GLBüff 221. 229.

[2] Sehling I 702.

[3] Theophil Grossgebauer, Wächterstimme. Aus dem verwüsteten Zion (1661) Kap. 3. u. 4. Der Verfasser dringt auf das entschiedenste auf spezielle kirchliche Seelsorge.

meinden wurde durch Theorie und Praxis der Seelsorge die Anschauung genährt, dass die christliche und kirchliche Ehre der Gemeindeglieder durch die Seelsorge gekränkt werde; selbst noch bei Schleiermacher und seinen Nachfolgern, sogar bei Nitzsch, der die Seelsorge „mit Rücksicht auf die Innere Mission", die es doch nur mit Entchristlichten zu tun hat, behandelt, macht diese Anschauung sich geltend. In der Seelsorge des Pietismus (PhJSpener, Theol. Bedenken, Pia desideria; AHFrancke, Idea studiosi theol.; Monita pastoralia theol.) kommt bei allem Ernst der Auffassung ein unsicheres Schielen auf die Hilfe der Magistrate, ein engherziger Betrieb der ecclesiola in ecclesia hinzu, und mutloses Nachlassen ist die Folge.

Ausser dem, was in der Brüdergemeinde und im Württemberger Pietismus geleistet ist, darf aus dem 18. Jahrh. die Theologia pastoralis practica, 10 Bände, 1737 ff., LvMosheim Bibliothek gesammelter moralischer Schriften, 20 Bände, 1737—1748, Herrn Gottfr. Olearii Anleitung zur geistlichen Seelen-Cur 1718, und LChMieg Meletemata sacra 1747, nicht übergegangen werden. Im 19. Jahrh. ist teils durch Schleiermacher's Einfluss, teils infolge der Befreiungskriege, teils infolge des Hervortretens neuer sittlicher und sozialer Missstände die spezielle kirchliche Seelsorge in reicher Weise behandelt worden. Ausser den genannten Werken sind die Spezialschriften zu nennen: FrStrauss Glockentöne 1818, CBüchsel Erfahrungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, 4 Bände, 1861 ff. (mehrere Auflagen). In englischer erbaulicher Manier geschrieben, aber viel gutes enthaltend ist Will. Blaikie Unser Herr als Lehrer und Seelsorger 1884, ²1895.

Erstes Kapitel.

Wesen und Wege der speziellen kirchlichen Seelsorge.

§ 105. Die Cura specialis in ihrem Verhältnis zur Cura generalis. (*L. § 244.*)

Alle Tätigkeiten der Kirche (Gemeinde) haben der Erbauung der Kirche (Gemeinde) zu dienen; so haben auch alle Aemter den Zweck der Cura animarum. Die Ordnung

der Aemter von diesem Zweck aus kann in doppelter Weise geschehen: 1. Man unterscheidet die Aemter, welche unmittelbar der Cura animarum dienen (geeinigt in dem Ministerium ecclesiasticum, dem geistlichen Amt), von den mittelbar der Cura animarum dienenden; diese sind die lokalkirchlichen der Presbyter, des Kantors, Küsters, Organisten bis zum Totengräber, die gesamtkirchlichen[1] der Superintendenten, Generalsuperintendenten, Konsistorien u. dgl. Alle mittelbar dienenden, besonders die gesamtkirchlichen, kann die Kirche Christi zur Not entbehren; die unmittelbar dienenden bezeichnen Lebensbedürfnisse der Kirche Christi, die (in irgend einer Form) nicht unbefriedigt bleiben dürfen (Würde des geistlichen Amts). Ueberdies sind die „gesamtkirchlichen", abgesehen von den konfessionell freikirchlichen ja nur die der nach politischem Muster entstandenen Landes oder Provinzialkirchen, nicht der „Kirche Christi", ausserdem der Kirche von aussen gesetzt. 2. Man unterscheidet a) Organe der Gemeinde (Kirche), durch welche diese ihr Leben äussert: besonders das Presbyterium, nicht jedoch in althessischem Sinne (seit 1539) als dem Pfarramt beigeordnete Hilfskräfte, sondern im NTlichen, reformiert-reformatorischen und modernen Sinne als Organismus, dessen membrum praecipuum der Pfarrer ist; und b) dauernd oder zeitweilig Angestellte der Gemeinde (Kirche), welche einzelne äussere Hilfsfunktionen wahrzunehmen haben (Kantor, Organist u. dgl.). Die Organe der Landes- bezw. Provinzialkirche sind zunächst nur (vom Staat) Angestellte, bis sie sich als kirchliche Organe im geistlichen Sinne durch ernsten Dienst an der Kirche (Gemeinde) zu ihrer Erbauung legitimieren. Der Pfarrer dagegen ist Organ der Kirche (Gemeinde) und sinkt erst durch mechanische Amtsführung zu einem Angestellten hinab. Beide Arten der Aemterteilung gehen in Wirklichkeit ineinander über.

Die Tätigkeiten der Cura animarum des geistlichen Amts teilen sich in Cura generalis (Predigt, Katechese, Liturgie) und Cura specialis (spezielle kirchliche Seelsorge). Sie unterscheiden sich nicht im Ziel (separatistischer Irrtum), nicht in den verwendeten Mitteln (Steinmeyer's Irrtum), sondern im Gegenstand; dort die Gemeinde, die, ihren individuellen Hemmnissen enthoben, das Evangelium em-

[1] d. h. hier: landeskirchlichen, bezw. konfessionskirchlichen.

pfängt, um es in den individuellen Hemmnissen zu verwerten; hier das Gemeinde glied, das in seinen individuellen Hemmnissen das Evangelium empfängt, damit individuell die Welt überwunden werde. — Nur scheinbar ist der Unterschied flüssig (einerseits: Soldaten, Seeleute, Bahnarbeiter, — anderseits: Taufe, Ordination, Trauung).

§ 106. Notwendigkeit, Motiv, Zweck der Cura specialis.

(*L. § 245.*)

1. Die Notwendigkeit wird bestritten von der Trägheit mit oder ohne amtliche Würde, angezweifelt teils wegen ihrer Undurchführbarkeit in grossen Gemeinden (dagegen: *„Die Arbeit ist eine sehr umfassende, weit über die Kräfte des einzelnen hinausgehende. Auch hier gilt: ultra posse nemo obligatur; nur muss man es durchaus ernst mit dem posse nehmen.“* ThHarnack), teils wegen Unüberwindbarkeit religiöser Schwachheit des Pastors (Steinmeyer).

Die Notwendigkeit ist zu begründen aus dem Begriff der Gemeinde Christi nach Analogie der Pflicht des allgemeinen Priestertums. a) Die Gemeinde konstituiert sich als Gemeinde Christi im öffentlichen Gottesdienst, um sich sofort wieder in ihre Einzelheiten aufzulösen. Ohne spezielle kirchliche Seelsorge, die das Bewusstsein der Gliedschaft an der Gemeinde aufrecht hält, wird entweder der Gegensatz von Sonntagschristentum und Werktagsunchristentum, oder separatistischer Individualismus begünstigt. b) Die Glieder der Gemeinde, welche sich von der religiösen Gemeinschaft ausschliessen, sind entweder solche, welche nicht kommen können (Krankheit), oder solche, welche nicht kommen wollen (Gleichgültigkeit, Feindschaft). Für alle Gemeindeglieder aber gibt es individuelle Versuchungen, Nöte, Irrtümer, für alle auch den relativen Gegensatz des kirchlichen und bürgerlichen Lebens in Geschäft, Literatur u. s. w. Allen ist das Wort Gottes und der Glaube an Christus als Autorität und Regulativ zu bezeugen.

Die Frage, ob die spezielle kirchliche Seelsorge zu den (nach Nitzsch) konservativen (erhaltenden) oder fundamentalen (begründenden) Funktionen des geistlichen Amts gehöre, ist durch sowohl — als auch zu beantworten. Relativ (weil zugleich fördernd) konservierend ist sie bei dem

die Gemeinschaft der Gemeinde pflegenden Teil, indem sie die Cura generalis für die individuellen Verhältnisse fruchtbar macht; relativ (weil die Objekte getaufte Christen sind) fundamentierend bei dem dem Gemeindeleben entfremdeten Teil.

2. Das Motiv der speziellen kirchlichen Seelsorge ist der Heilswille Christi, welcher in der Gemeinde Christi sich auswirken soll. Das bedeutet für die fundamentierende Seelsorge: dass jede Seele von Christus erlöst ist und vor Gott einen unendlichen Wert hat, auch die verlorenste. Auch bei einer Masse von Verlorenen bleibt trotz der nicht zu leugnenden Schuld der Kirche der Heilswille Christi das weit überwiegende Motiv. Für die konservierende Seelsorge bedeutet es: dass die perfectio evangelica (Conf. Aug. 16. 27) zwar in timore Dei et fide besteht, dass aber das fidem habere ein fidem concipere ist, das Christsein ein Christwerden, das Festhalten am Vertrauen der Prozess der Heiligung.

Weil die spezielle kirchliche Seelsorge in letzter Instanz auf dem allgemeinen Priestertum beruht, so setzt sie die Pflicht der Selbsterziehung (Gegensatz: Bevormundung) und der brüderlichen Handreichung voraus. Sie will also die gottgeordneten Gemeinschaften nicht zu gunsten etwa einer kirchlichen Schablone zerstören; aber 1. darf die Kirche nicht darauf warten, ob Selbsterziehung und brüderliche Handreichung in Tätigkeit tritt; 2. auch bei normaler Tätigkeit beider hat die Kirche Pflicht und Recht der Kenntnisnahme, Beeinflussung, damit beides in Harmonie mit der Gemeinde Christi sich vollziehe.

3. Der Zweck der speziellen kirchlichen Seelsorge ergibt sich aus dem Motiv. Falsche Zwecksetzung: a) dass der Pastor Vertrauen und Liebe der Gemeinde für seine Person oder sein Amt gewinne[1]; das Vertrauen und die Liebe der Gemeinde als erwünschte Folge der Seelsorge ist als Mittel zum Zweck zu verwerten; b) dass kirchlicher Gehorsam und kirchliche Ordnung erzielt werde. Das ist römische Niederung; die Erhaltung kirchlicher Ordnung ist für den evangelischen Seelsorger wieder nur Mittel zum Zweck.

§ 107. Ausdehnung und Grenze der Cura specialis. (*L. § 246.*)

1. Die weiteste Grenze ist die eigene Gemeinde;

[1] Vgl. schon Gregor I., Liber past. curae 2 s.

für andere Gemeinden hat der Pastor loci keinen Beruf (ἀλλοτριεπίσκοπος I Pt 4 15). Auch christliche Freundschaft mit Gliedern anderer Gemeinden darf weder amtliche Seelsorge werden, noch diese ersetzen wollen. 2. Schwierig ist die Grenzbestimmung in der eigenen Gemeinde bei Kollegen, weil Kollisionen der Aufgaben fast unvermeidlich entweder zur Vernachlässigung der Gemeinde oder zur Störung der Kollegialität führen. Regeln: a) treibe dort ungerufen nicht Seelsorge, wo ein Kollege Seelsorger ist; b) dulde nicht zeitlichen (etwa monatlichen) Wechsel; c) befördere die Teilung der Gemeinde in Parochieen (Bezirke) für die Seelsorge nach der Zahl der Pfarrer. 3. Ob innerhalb der Gemeinde oder des Bezirks nur begehrte oder spontane Hausbesuche zu machen sind, entscheidet sich a) darnach, dass die Gemeinschaft der Kirche ein hohes Gut ist, das verdient begehrt zu werden. Also *beneficia non obtruduntur*, und jeder Schein ist zu meiden, als übten die Kommenden Grossmut; b) darnach, dass die Kirche Mutterpflichten und Mutterrechte gegen ihre Kinder hat, und die Mutterliebe schämt sich des ersten Schrittes nicht und kümmert sich um das Wohlsein ihrer Kinder. Demnach sind spontane Hausbesuche Regel, jedoch nicht willkürlich und zwecklos, sondern der Natur der Sache nach in Benutzung der von Gott tatsächlich gegebenen Weisung und Gelegenheit. Bei jedem Hausbesuche muss der Pastor wissen, was er will und weshalb er kommt. Bei Ablehnung seines Besuches hat er die Fortsetzung bis auf gelegenere Zeit zu sistieren. Takt, Selbstlosigkeit, sittliche Würde des Pastors ist not.

Obgleich im 16. und 17. Jahrh. der spontane Hausbesuch lutherischerseits empfohlen wurde (NHemming, AMengering), ist die Unerlässlichkeit desselben auch heute noch keineswegs allgemeine Ueberzeugung. Gegner sind besonders Schleiermacher[1]: Recht (nicht Pflicht) des Gemeindeglieds, seelsorgerlichen Rat in Anspruch zu nehmen (also testimonium paupertatis), Recht (nicht Pflicht) des Pastors, in Fällen eines Skandalons spontan zu wirken (also Makel für das Objekt); WLöhe: der Pastor muss alles an sich herankommen lassen, — richtig, doch nicht im Sinne Löhe's, der die spon-

[1] Schleiermacher, Prakt. Theol. 429 ff.

tanen Besuche auf die Einholung der pflichtmässigen Ostereier beschränkt; FLSteinmeyer: der Eliasmantel falle dem Pastor von den Schultern, denn die Luft des Hauses eigne sich nicht für Entfaltung der δόξα des Amts. Nur Unkenntnis kann so reden oder wer die sittlichen Schwächen einzelner Pfarrer generalisiert.

Zwei Abwege der Praxis sind zu meiden: 1. die soziale Parteilichkeit seelsorgerlicher Bevorzugung der Armen oder der Wohlhabenden und demgemäss Anwendung doppelter Wage für dieselben Sünden bei arm und reich, weil dort ästhetisch anstössig bezw. durch die Not entschuldbar, hier nicht; 2. die religiöse Parteilichkeit seelsorgerlicher Bevorzugung oder Vernachlässigung der kirchlich gesinnten Gemeindeglieder zu gunsten oder zu ungunsten der entkirchlichten. Das eine verleitet zu separatistischen Absonderungen und Zerspaltungen der Gemeinde, das andere dazu, dass die „frommen Kreise" den Pastor in ihren Dienst nehmen. So sehr dem Pastor, besonders dem jüngeren, die Demut des Apollos (Act 18 26) vorbildlich sein möge, so wenig hat er zu vergessen, dass er der ganzen Gemeinde als Pastor vorsteht, und dass auch die frommen Kreise an unbewussten Sünden leiden, die sie noch dazu gern als Zeugnisse des hl. Geistes ansehen.

§ 108. Gelegenheiten und Anlässe zur Cura specialis.

(*L. § 247.*)

Durch seine normale Stellung als Vertrauensmann der Gemeinde (im Gegensatz zu der Stellung des römischen Priesters) ist der Pastor der stets erwartete und stets bereitstehende Seelsorger; übrigens ist jede Mitteilung an den Pastor mit der Tendenz, von ihm geistlichen Rat u. s. w. zu empfangen, Beichte im evangelischen Sinne. Drei Stufen der Veranlassungen sind zu unterscheiden:

a) Ausseramtliche Gelegenheiten bei jeder Art der Zusammenkunft mit Gemeindegliedern: Mc 9 50 Kol 4 6 gilt hier. Doch ist zu warnen vor Herbeiführung ungesuchter Veranlassungen durch Besuch der Wirtshäuser und Klubs, oder durch arrogantes Aufdrängen religiöser Beziehungen.

b) Nebenamtliche Anlässe in der Geselligkeit, die sich an Amtshandlungen anschliesst; Unbefangenheit ist nötig und alles Exzessive zu meiden.

c) Amtliche Anlässe bei Taufen, Trauungen, Todesfällen, durch Konfirmanden-Unterricht u. s. w.: der unter Umständen fruchtbare Boden, auf dem das Vertrauen und das freie beichtväterliche Verhältnis erwächst.

Zu diesen amtlichen Anlässen gehören besonders:

1. Die kirchliche Armenpflege[2], welche nicht fehlen darf sowohl um der Wesensoffenbarung des Gemeindegeistes, als um der Pflege christlichen Liebesgeistes in der Gemeinde, als um der bedürftigen Gemeindeglieder willen. Sie hat mit der bürgerlichen die gemeinsame Aufgabe, die Armut und ihre Gefahren zu überwinden, doch so a) dass die kirchliche die Hindernisse zu beseitigen strebt, welche die Armut der freien Teilnahme am Reiche Gottes bereitet, und dass sie nur von der Aenderung des Menschen dauernde Aenderung seiner Verhältnisse erwartet, die bürgerliche die Verhältnisse zu ändern sucht; b) dass die bürgerliche unter dem Gesetz (Pflicht und Recht) steht, daher Danklosigkeit erzeugt und die Armen nur durch Aussicht auf pekuniäre Vorteile zur Selbsthilfe sich aufraffen lässt, die kirchliche auf freier Barmherzigkeit ruht, daher zur Dankbarkeit und Willigkeit, sich leiten zu lassen, erzieht. Die Gemeindeorgane (Presbyter und Gemeindevertreter) sind zur kirchlichen Armenpflege heranzubilden, und durch sie ist das Interesse der vermögenden Gemeindeglieder zu wecken. Die kirchliche Armenpflege muss das Mass der bürgerlichen in jedem Fall kennen (nicht immer auch umgekehrt), und ihre Betätigung ist von den sonstigen amtlichen Funktionen des Pastors zu sondern.

2. Der seelsorgerliche Krankenbesuch ist meist gern gesehen und eine höchst wichtige amtliche Funktion. Ueber Mass und Art ist später zu handeln. Hier nur folgendes: a) Unbedingte Furchtlosigkeit vor Ansteckung ist not; Pflichttreue stehe höher als das irdische Leben. Gleichwohl ist verständige Vorsicht geboten. Die nervöse Empfindlichkeit gegen ekelhaften Anblick und Geruch ist sittlich möglichst zu überwinden; die Anordnungen des Arztes sind zu unterstützen; medizinische und chirurgische Elementarkenntnisse sind wünschenswert. b) Nicht die Angehörigen, sondern nur der Arzt und der Kranke haben das Recht, den Besuch abzuweisen;

[1] Vgl. Gühlhorn, Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart 1892.

die Bereitwilligkeit des Pastors, den Besuch wieder aufzunehmen, darf nicht dadurch gedämpft werden. c) Die Einwirkung auf die und die Anleitung der Angehörigen zur leiblichen und geistlichen Pflege des Kranken ist gleich wertvoll mit der Einwirkung auf den Kranken selbst.

§ 109. Fortsetzung. Die soziale Bewegung. (*L. § 248.*)

Die Tätigkeit des Pastors in der sozialen Bewegung unsrer Tage wird sich nach den Grundsätzen zu bemessen haben: 1. dass die Grenzen seiner amtlichen Tätigkeit die Grenzen seiner eigenen Gemeinde sind; 2. dass der Inhalt seines Amtes Verkündigung des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente ist. Aus dem ersten Grundsatz folgt, a) dass alle Tätigkeit des Pastors ausserhalb seiner Gemeinde nur soweit gerechtfertigt ist, als sie sein Wirken innerhalb seiner Gemeinde nicht beeinträchtigt, sondern fördert; b) dass der Pastor seiner ganzen Gemeinde, nicht einer einzelnen Klasse oder gar einer besonderen Partei, zu dienen hat. Aus dem zweiten Grundsatz folgt, a) dass der Pastor allen Gliedern der Gemeinde Liebe, ausgleichende Gerechtigkeit, Versöhnung zu verkünden und bei ihnen zu fördern, und alle Sünde und alles Unrecht, von wem es begangen werde, mit dem Worte Gottes zu strafen hat; b) dass die religiös-sittlichen Fragen von den wirtschaftlichen Fragen zu unterscheiden sind; in jenen ist der Pastor Autorität, in diesen ist er Laie.

Grosse Schwierigkeiten ergeben sich unter Umständen dadurch, 1. dass die religiös-sittlichen Fragen und die wirtschaftlichen wohl zu unterscheiden, aber praktisch keineswegs immer zu scheiden sind. Stets wird der Pastor sittliche soziale Schäden zu bekämpfen, soweit die Begabung reicht auch gemeinnütziger wirtschaftlicher Bestrebungen (Kranken-, Darlehenskassen, Kleinkinderschulen u. dgl.) sich anzunehmen, aber soweit möglich alles zu meiden haben, was soziale Spaltung der Gemeinde erzeugt oder fördert; 2. dass sowohl die religiös-sittlichen als die wirtschaftlichen Zustände der eigenen Gemeinde mit beiderlei Zuständen in den Kreisen, der Provinz, dem Staate in nahem Zusammenhange stehen, so dass der Einzelgemeinde nur geholfen werden kann, wenn dem Ganzen geholfen wird. In religiös-sittlicher Beziehung ist auf die Gesetzgebung, sowie auf die Werke, Anstalten, Einrich-

tungen der Inneren Mission zu verweisen, in wirtschaftlicher Beziehung grosses Interesse, aber amtliche Zurückhaltung zu empfehlen.

Anhang. Die Frage, ob ein Pastor sich der Sozialdemokratie anschliessen darf, ruht auf der Frage, ob ein Christ es darf. Er würde es nur dann dürfen, wenn er 1. die wirtschaftlichen Ziele der Sozialdemokratie für richtig und auf christlich-sittlichem Wege für erreichbar hält; 2. wenn er annehmen darf, dass dieser Weg schädliche Konsequenzen weder für die persönliche sittliche Entwicklungsfreiheit noch für das Familienleben noch für die Gesellschaft haben wird; 3. wenn er hoffen darf, dass die bisherige Gottlosigkeit der Sozialdemokratie durch den Eintritt christlicher Genossen überwunden werden kann. Denn der Christ darf in die Gemeinschaft Gottloser freiwillig sich nur begeben a) mit der Tendenz, sie zu bessern, b) unter der Voraussetzung, dass er dazu Macht oder Fähigkeit hat, und dass die Verhältnisse solche Wirksamkeit ermöglichen. Da diese Bedingungen nicht erfüllbar sind, so ist die Frage, ob ein Christ sich der Sozialdemokratie anschliessen dürfe, zu verneinen. Für den Pastor aber verbietet sich der Eintritt ausser den oben genannten Gründen nicht nur durch den feindseligen Parteicharakter der Sozialdemokratie, sondern auch dadurch, dass sein Eintritt für seine Gemeinde eine Empfehlung, daher eine stille aber starke Agitation für die Sozialdemokratie bedeutet, die viele Unbefestigte gottlosen Einflüssen schutzlos preisgeben würde. —

Zweites Kapitel.

Der Seelsorger.

§ 110. Die Ausbildung zum Amte des Seelsorgers. Amt und Person des Seelsorgers. (*L. § 249—251.*)

I. Mehr als bei allen andern Funktionen des geistlichen Amts ist bei der speziellen kirchlichen Seelsorge die Wirksamkeit des Amts von dem Verhalten der Person abhängig (Vertrauensmann).

1. Die wissenschaftliche Durchbildung macht nicht unpraktisch, läutert und leitet vielmehr das praktische Geschick. Sie ist unerlässlich zur Unterscheidung und Beurtei-

lung theologischer und religiöser Gedanken, zur Verteidigung evangelischer Wahrheit, zur Widerlegung und zum geschichtlichen Verständnis der Richtungen und Irrtümer (falsches Vorurteil des Pietismus und der Sekten; Gefahr der Vernachlässigung wissenschaftlicher Durchbildung für den Seelsorger). Ein fortgesetztes wissenschaftliches Studium ist in dem Amtsleben unerlässlich zur Erhaltung der Frische und Elastizität[1]. Daher Erfordernis einer guten, ob auch nicht umfangreichen, Privatbibliothek.

2. Die kirchlich-religiöse und sittliche Bildung besteht a) in Selbstbildung durch regelmässige Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst, durch Bibellesen zu eigner Erbauung, durch Festhalten des Einfachsten im Christentum bei allen theologischen Gesprächen, eventuell durch Kenntnisnahme der s. g. Erbauungsliteratur, Mission u. dgl.; b) in Bildung durch andere zur Seelsorge in der Kandidatenzeit (nicht praktische Uebung während der Studienzeit). Es handelt sich um Vikariat oder Prediger-Seminar. Das Prediger-Seminar hat seinen Wert für Fortsetzung der Studien und für homiletische und katechetische Uebungen, in gemeinsamer Arbeit Gleichgesinnter, aber nicht für die Seelsorge. Dagegen leistet das Vikariat (in Preussen eingeführt durch die Vikariatsinstruktion vom 8. Juni 1888) bei theologisch und pädagogisch tüchtigen Pfarrern, welche den Kandidaten dienen wollen, die erwünschteste praktische Vorbildung.

II. In der römischen Kirche ist das Amt (Priesterweihe, character indelebilis) alles, die moralische Qualität der Person Nebensache; die Forderung der Intention des Priesters bei Spendung der Sakramente[2] macht keine Ausnahme. Auch in der evangelischen Kirche gibt es Institutionen (Sakramente), deren zweckentsprechende Handhabung von der Qualität der Person unabhängig ist[3]; die Validität der Predigt, Katechese, Seelsorge ist dagegen abhängig von der religiös-sittlichen Tüchtigkeit der Person.

---

[1] Vgl. RRothe, Entwürfe zu den Abendandachten im Wittenberger Prediger-Seminar. Herausg. v. KPalmié (2 Bde. 1876 und 1877) 1 288. — CHSpurgeon, Der Dienst am Evangelium S. 45 f.

[2] Conc. Trid. 7 11. Cat. Rom. II 1 qu. 20.

[3] Conf. Aug. 8.

Das Amt ist (Nitzsch) die Form des Dienstes an der Gemeinde, die ihren Inhalt durch die Person empfängt. Ganz anders im staatlichen und bürgerlichen Amt. Da ist die Legalität alles; so auch in der römischen Kirche. In der evangelischen Kirche ist der geistliche Charakter nie an eine Institution, nur an die Person gebunden; um der Kirche willen ist auch dem ungeistlichen Amtsträger Respekt zu widmen, aber solch ein Amtsträger schwächt das Evangelium [1]. Das normale Gemeindeglied der evangelischen Kirche setzt voraus, dass der Bedeutung des Amtes die Qualität der Person entspreche; ist die Voraussetzung richtig, so steigert sich die Wertschätzung des Amts, wenn nicht, so ist das Amt entweiht. Der ungeistliche Pastor täuscht das gute Vorurteil des Gemeindegliedes und treibt dies entweder auf separatistische Wege oder in Misstrauen gegen das Amt und seine Verkündigung. Treffen dagegen den geistlichen Pastor Lästerzungen, so sei ihm das zwar Demütigung vor Gott, aber auch Festigung des Gottvertrauens auf Rechtfertigung und Stärkung seines Zeugnisses. Das Wort Gottes ist nicht eine objektive statutarische Grösse; es tritt in die Erscheinung nur durch Vermittelung der Person und ihrer Qualität; der Ungeistliche wird notwendig entweder abschwächen oder positiv verfälschen.

§ 111. Der gute Name des Pastors. (*L. § 252. 253.*)

Der Amtsname Pastor ist an sich selbst ein guter Name (Pastor bonus), er verbindet sich für die Gemeinde mit dem Personennamen, und der Pastor als solcher hat unter normalen Verhältnissen einen guten Namen in Erwartung und Erinnerung der Gemeindeglieder, weil er ihnen eins ist mit der Erfahrung von Glauben und Liebe [2]. Der gute Name ist zu bewahren; wo der Name Pastor nicht mehr ein guter Name ist und das Amt verlästert wird, ist er zu Ehren zu bringen, beides durch Unbescholtenheit und Erbaulichkeit des Lebens.

I. Die Unbescholtenheit ist der Form nach ein

[1] Vgl. Gregor I., Liber pastor. curae 1 2 — Jes 56 10 11 Hes 13 1 f. 15 1 f. 33 7 f.

[2] Gregor I. l. c. 1 8 — I Kor 10 33 Gal 1 10.

negatives Prädikat, doch reich an positivem Inhalt (schon Ps 50 16 17 I Tim 3 7 Tit 1 6 7). Doch ist zu unterscheiden 1. die ethische und die juridische Unbescholtenheit. Nur die ethische gilt hier, die juridische nur, sofern sie, was nicht immer der Fall, mit der ethischen sich deckt; noch weniger ist die juridische der Massstab der ethischen; 2. ob die ethische Bescholtenheit vor oder nach Eintritt in das Amt erfolgt ist; a) vor Eintritt in das Amt ist sie durch Sinnesänderung und Bekehrung zu heilen. Kirchliche Behörden seien weder pharisäisch streng, noch vertrauensselig; der Bescholtene hat I Tim 1 13—16 zu bedenken; b) nach Eintritt in das Amt durch gemeine Sünden; Remotion oder derselben zuvorkommender Austritt ist die Folge; auch Versetzung? Zwei Abwege für die Amtsgenossen sind zu meiden: der in faulen Entschuldigungen sich ergehende Kastengeist (Martyrium des Amts oder gar des Glaubensstandes), und der Pharisäergeist, der die Tat der Leidenschaft oder der Bedrängnis verdammt und für die schleichenden Gifte kein Auge hat.

II. Die Erbaulichkeit in der äusseren Erscheinung und im Verhalten ist Pflicht aller Christen Rm 15 2; für den Pastor, weil die Gemeinde auf ihn sieht, doppelt Pflicht. 1. In der Kleidung ist pedantisches Pfarrerskostüm, wenn's nur nicht einem Ordenskleid ähnlich ist oder sonstwie römelt, besser als Kleidung nach dem Modejournal, da jenes immerhin sittlichen Halt gewährt. Der Bart ist von Gott gegebene Manneszierde; die vom 4. Konzil von Toledo (633) gebotene Tonsur (Isispriester?) soll den Priester kenntlich machen, die von Gregor VII. und Innocenz III. gebotene Rasur soll ihn geschlechtslos erscheinen lassen. Die christlichen Asketen hielten stets das für fromm, was gegen die Mode war. Hieronymus ad Hes. 44 4 hat das Richtige, dass weder Bart noch Nichtbart im Dienst der Eitelkeit stehen soll. 2. Im Verhalten a) im Privatleben, wie es seinem Amt entsprechend ist, d. h. so, dass das Bewusstsein, im Dienst Christi an der Gemeinde Christi zu stehen, immer vollziehbar ist. Innere Sammlung und Vertiefung durch Gottes Wort und Gebet, ob auch nur in täglichen Feier-Viertelstunden, ist not, wenn nicht des Pastors Wort phrasenhaft oder religiös leer, sein Werk Handwerksarbeit werden

soll[1]. Den begünstigenden Exemtionen staatlicher und bürgerlicher Art sind Verzichtleistungen auf ethisch Erlaubtes korrelat, ohne dass eine doppelte Ethik damit statuiert wird[2]. Die Instanzen sind einerseits die Individualität des Pastors, anderseits Anschauung und Urteil der Gemeinde. Die Individualität verpflichtet eventuell zur Pflege künstlerischer Talente, das Amt gebietet die Beschränkung auf musische Künste, verbietet die öffentliche Produktion und die Verwertung der Kunstübung, sobald sie die Berufstüchtigkeit hemmt, statt sie zu fördern. Die Anschauungen und Urteile der Gemeinde sind zu berücksichtigen, auch wo sie unberechtigt sind. Der Pastor hat die Pflicht, deren Grundlosigkeit aufzudecken (Gal 4 10 11), doch ohne den Schein, pro domo zu streiten; er hat seine sittliche Freiheit zu wahren und sittlich unberechtigte Forderungen zurückzuweisen, aber nach Rm 14 die Schwachen nicht zu ärgern. — In strenger Selbstzucht gegenüber aller Verweichlichung und Lässigkeit hat der Pastor um so mehr sich zu halten, als Einfachheit der Genüsse für die Gemeinde vorbildlich sein muss. b) Im Familienleben. Wäre der Cölibat dem Amt dienlich, so würde er Pflicht sein. Allein das Junggesellentum ist unter normalen Verhältnissen sittlich bedenklich:

Der kann sich manchen Wunsch gewähren,
Der kalt sich selbst und seinem Willen lebt;
Allein wer andre woht zu leiten strebt,
Muss fähig sein, viel zu entbehren. (Goethe).

Der Segen des evangelischen Pfarrhauses ist evident (die Werke von EdMeuss und WBaur), und die Seelsorge an den weiblichen Gemeindegliedern macht die Ehe des Pastors wünschenswert. Ehelosigkeit ist daher, allerdings oft ethisch geboten, Ausnahme. Allein eine schlechte Ehe demoralisiert, nur eine gute hebt und fördert. Daher entscheide nicht Schönheit, nicht Reichtum, sondern der einfache, fromme, weibliche

[1] Vgl. ABreithaupt, Die innerliche Sammlung und Vertiefung der Geistlichen 1893.

[2] Die Bemühungen früherer Tage, eine pastorale Ethik zu konstruieren, sind neuerdings durch KKnoke (Grundriss der prakt. Theol. [4][1896]) und FZimmer (StKr 1895, S. 136 f.) wieder aufgenommen, obgleich zugestandenermassen es für jeden Stand und jedes Amt als Anwendung der allgemeinen Ethik eine Amts- oder Standesethik gibt.

Sinn bei der Wahl der Gattin. Diese hat zunächst keine andre Pflicht, als die Frau ihres Mannes zu sein, damit sein Haus ihm Quelle der Freudigkeit und der väterlichen Gesinnung werde. Von dieser Grundpflicht aus ergibt sich ein Wirkungskreis der Pfarrfrau in der Gemeinde, besonders an den Frauen und Mädchen, Kranken und Armen, und das Pfarrhaus selbst wird zum Hort christlicher Liebe, ein das Familienleben, die Eltern, die Kinder der Gemeinde anregendes Vorbild. c) Im Verkehr mit den Untergebenen und Gleichgestellten. α) In den Untergebenen, vom Lehrer bis zur Hebamme, ist das Bewusstsein zu wecken und wachzuhalten, dass sie Mithelfer der Gemeinde Christi sind, dass sie nicht Menschen in ihrem Amt zu dienen haben, sondern Gott. Fürsorge für sie alle, Leitung und Vorbildlichkeit in unverdrossener Pflichterfüllung ist des Pastors Aufgabe[1]. Besonders das gute Verhältnis des Pfarrers zum Lehrer ist folgenreich für die Gemeinde; der Lebensberuf und der Bildungsgang des Lehrers macht es nicht selten schwierig, weil beides ihn zu der Meinung der Ueberlegenheit und zur Empfindlichkeit verführt. Schonung, Nachsicht, Festigkeit, Ruhe und wirkliche Ueberlegenheit ist des Pastors Aufgabe. β) Die Gleichgestellten sind die Kollegen („Brüder“) an derselben Gemeinde. Für schwächere Naturen sind Kollegen sehr erwünscht, für selbständige oft schwer zu ertragen; jene erschweren das Verhältnis gern durch Eigensinn, diese durch Rücksichtslosigkeit. Feindliche Brüder sind eine tiefe Schädigung der Gemeinde, ein Flecken für den Stand, besonders wenn Ehrsucht und Geld die Wurzeln der Feindschaft sind. Daher ist unbedingt zu erstreben: 1. völlig gleiche, ob auch nach dem Amtsalter abgestufte, Besoldung und gleiche Teilung aller s. g. Accidentien (Gebühren); 2. völlig gleiche Pflichten und Rechte und Beseitigung der hierarchischen Abstufung; 3. Teilung der Gemeinde in feste Seelsorgebezirke nach der Zahl der Pfarrer. Im übrigen vgl. den Dodekalog von Cl Harms, Past.-Th.[3] 338.

§ 112. Gabe und Bildung des Pastors. (*L. § 254. 255.*)

Nach CI Nitzsch (schon Greg. Naz. und Chrys.) ist

[1] Ueber die Unverdrossenheit vgl. Augustin, De catech. rud. 14.

die diagnostische und die therapeutische Gabe zu unterscheiden. Nicht die Pädagogik (K Knoke), sondern die Medizin gibt die Analogie, weil nicht der Gegensatz des Mündigen zu den Unmündigen, sondern des Kranken, der der Heilmittel mächtig ist, zu anderen Kranken obwaltet.

I. Die diagnostische Gabe bedeutet die Fähigkeit, aus Symptomen auf den innern Zustand zu schliessen. Die Unerlässlichkeit der Diagnose liegt auf der Hand, weil nur sie den Seelsorger das Gemeindeglied verstehen lehrt; sie wird verkannt von der überspannten Meinung von der Würde des Amtes und von der Objektivität des Wortes Gottes, verleugnet von dem Schwätzer. Das Ziel der richtigen Diagnose ist oft schwer zu erreichen. Doch sind falsche Richtwege (willkürliche Deutung der Symptome) und Gewaltmittel der Ungeduld (Inquisition statt Exploration) vom Argen. Das Charisma der Diagnose (I Kor 12 10 I Joh 4 1) ist divinatorischer Art; sein Missbrauch ist die Neigung, als Herzenskündiger aufzutreten und den Nächsten zu richten (Mt 7). Die unter allen Umständen zu pflegenden Voraussetzungen desselben sind Menschenkenntnis und Gemeindekenntnis.

1. Menschenkenntnis beruht auf Selbsterkenntnis, und diese bewahrt vor der Untiefe des Optimismus und der Scheintiefe des Pessimismus; jener verkennt die Macht der Sünde, dieser die Macht Christi. Alle Selbsterkenntnis ruht auf Heilserkenntnis, die durch die hl. Schrift vermittelt ist und von Christus aus im Alten und Neuen Testament reichsten Stoff für Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis findet; sie lehrt, dass das Verderben der Sünde stets grösser ist als ein Symptom, und dass kein Symptom unglaublich ist, dass es auch unmöglich ist, in sicherer Weise Gläubige von Ungläubigen zu sondern. Neben der hl. Schrift kann die Geschichtschreibung und die klassische dramatische Literatur von Nutzen sein.

2. Gemeindekenntnis nach Geschichte des Orts (Verfügung des Konsistoriums in Cassel 1891, dass jeder Pfarrer die Geschichte seiner Gemeinde schreibe)[1], der Familien

[1] Dieselbe Verfügung ist erlassen von den Kirchenbehörden in Hessen, Anhalt, Prov. Sachsen (1896), Schleswig-Holstein 1897. — Von hervorragender Bedeutung ist die „Evangelische Kirchenkunde", hrsgeg. von PDrews 1902 f.

in ihren Traditionen, nach Stand und Beruf der Gemeindeglieder. Günstig für die Seelsorge ist die Gemeinde, in welcher Ackerbau und Gartenkultur herrscht; ungünstig ist Fabrikbevölkerung[1]), ob auch mit Unterschied. Die Schwierigkeit der Seelsorge an Fabrikarbeitern liegt a) in dem Mangel stetigen Familienlebens ausser des Sonntags (Frevel: Zwang zur Sonntagsarbeit); b) darin, dass von der Frau des Arbeiters sein ganzes Wohlsein abhängt (Sorge für die zukünftigen Arbeiterfrauen); c) in der Schwierigkeit für den Fabrikarbeiter, für seine Arbeit sittliches Interesse zu gewinnen; daher die Arbeit nur Mittel zum Zweck anderen Lebensgenusses (Evangelische Arbeitervereine!); d) in der Macht des esprit de corps, der in der Fabrik herrscht (Pflicht der Fabrikherren, Zucht und ernstliches Wohlwollen zu üben). — Ferner wollen die Bildungsstufe, der Geschäftsberuf, das Geschlecht, das Alter, die Gemütsart, die Schicksale des einzelnen und über dem allem der Zeitgeist und die augenblickliche Zeitströmung beachtet sein.

II. Die therapeutische Gabe (θεραπεύειν: curare, heilen, pflegen) ist die Tüchtigkeit des Seelsorgers, auf Grund der Diagnose das Ziel der speziellen Seelsorge zu erreichen; sie besteht in Lehrhaftigkeit, Gabe des Gebetes und pflichtmässigem Verhalten.

1. Lehrhaftigkeit ist Bedürfnis den Fragen, Zweifeln u. s. w. gegenüber und zum aggressiven Verhalten. Der Gegenstand der Lehre ist die in Christus gegebene Wahrheit des Evangeliums, deren Urkunde die hl. Schrift ist, nicht irgend ein dogmatisches System. Also ist die Voraussetzung genaue Kenntnis der geistigen Strömungen und Probleme der Gegenwart, eigene feste Ueberzeugung von der christlichen Wahrheit und ein reiches Wissen der hl. Schrift; der Inhalt die Befähigung, die Ueberzeugung und das Wissen zweckentsprechend zu verwerten. Das Wissen der hl. Schrift ist a) mechanisch als notitia localis und notitia realis. Die notitia realis ist die gedächtnismässige Kenntnis des Wortlauts, die notitia localis das Wissen um den Ort, wo der Wortlaut zu finden ist. Die notitia localis wird durch Schriftlesung und Uebung mit den Katechumenen, die notitia realis durch Bibel-

[1] Vgl. Fr Paulsen, System der Ethik[4] 2 351 f.

studium erlangt. b) In Verbindung mit gläubigem Heimischwerden im Evangelium entsteht durch die mechanische die organische Schriftkenntnis, welche das einzelne im Zusammenhange religiös zu werten weiss. Zu zitieren ist wo möglich nach Luther's Uebersetzung. Zur dialektischen und sprachlichen Befähigung, das seelsorgerliche Gespräch zu extemporieren, ist not: feste Position und Freimütigkeit.

2. Die Gabe des Gebets als Fürbitte und gemeinsames Gebet (Vorbeten) findet oft gebotene Anwendung bei Kranken, Sterbenden, Trostlosen, Verstockten. Der jugendliche Seelsorger hat eine berechtigte Scheu vor dem freien Gebet; er lese ein Gebet, einen Psalm, aber hüte sich vor jeder Mache und jeder Phrase, und missbrauche das Gebet nicht zur Decke der Feigheit. Der ältere Seelsorger muss die Scheu überwinden, wenn er nicht an einem bleibenden Hemmnis leiden will.

1. Das pflichtmässige Verhalten vor, während, nach der seelsorgerlichen Behandlung. a) Vor derselben bedeutet es unverwüstliche und unparteiische und kein Gemeindeglied ausschliessende Willigkeit zur Anknüpfung der Seelsorge, die jedoch gleich weit entfernt ist von Zudringlichkeit, die das Amt, das Ansehen, das Evangelium, den Seelsorger schädigt, und von Vertraulichkeit, die den freien Gebrauch der Waffen hemmt. Die Grenze der Betätigung der Willigkeit steht Mt 10 14; sie wird aufgehoben nur durch Erbitten des seelsorgerlichen Verkehrs. b) Während derselben ist Geduld, Ernst und Zucht, Verschwiegenheit des Seelsorgers not; Geduld mit den Klagen der Kranken (Herz ausschütten), auch mit Selbstentschuldigungen und Rückfällen in Sünden; Ernst und Zucht der Wahrheit und Wahrhaftigkeit; Verschwiegenheit oder Bewahrung des Beichtgeheimnisses[1]. Zu unterscheiden sind die Gesichtspunkte des römischen und des evangelischen Kirchenrechts. Die römische Tradition knüpft an Ambros. ep. 24 ad Amphil. an: *Sacerdos non ut judex (humanus) scit, sed ut Deus.* Die Pflicht des römischen Priesters, das Beichtgeheimnis zu bewahren, ist absolut, aber beschränkt sich auf die priesterliche Ohrenbeichte zur Erlangung der Absolution. Auf den

[1] Richter-Dove-Kahl 816. 986 f. — GLBüff 236 f. — MGoldacker, Das Beichtgeheimnis des evangelischen Geistlichen ² 1902.

Bruch des Beichtsiegels setzt das kanonische Recht die Strafe der Absetzung und lebenslänglicher Klosterhaft. Das Korrelat ist der obligatorische Charakter der Beichte. In der evangelischen Kirche begehrt der Christ durch die Beichte von dem, dem er beichtet, Trost, Rat, Versicherung des göttlichen Wortes; jeder „christliche Bruder" ist geeignet, ihm das Begehrte zu gewähren, der Pastor vornehmlich als Mandatar der Gemeinde, als öffentlicher Vertrauensmann, dessen „Absolution" nicht ein richterlicher Akt ist, sondern ein Akt der Verkündigung göttlichen Wortes. Als Beichtgeheimnis ist alles zu behandeln, was dem Pastor zur Erleichterung des Gewissens, zur Erlangung seines Rates oder Trostes mitgeteilt wird, gleichgültig sind Ort, Zeit, Umstände. Wie es daher Ehrenpflicht jedes Christen ist, das ihm Anvertraute zu bewahren, so wegen seines Amts und seiner Stellung doppelte Ehrenpflicht jedes Pastors, das Beichtgeheimnis nicht zu verletzen. Allein wie die Verschwiegenheit jedes Ehrenmanns ihre Grenzen hat, die mit der Pflicht gegen das Gemeinwohl zusammenfallen, so ist auch (nach dem Landrecht und allgemeinen Rechtsgrundsätzen) vom Pastor das Geheimnis nicht zu wahren bei Hochverrat, bei zu begehenden Verbrechen, zur Abwendung der Folgen von begangenen Verbrechen. Das Deutsche Reichsstrafgesetzbuch ahndet den Bruch des Beichtgeheimnisses nicht mehr; leider kennen auch die Kirchenordnungen und Kirchengesetze keine Strafe, die Beichte ist also nur durch die persönliche Ehrenhaftigkeit des Pastors geschützt. Verderblich ist die Theorie AFCVilmar's[1], der nur für beabsichtigte Verbrechen jene Relativität anerkennt (weil die Beichte [ganz römisch!] nur unter Voraussetzung der Absolution da sei), nicht für begangene Verbrechen und zur Abwendung ihrer Folgen, nicht beim Hochverrat. c) Nach der seelsorgerlichen Behandlung sind nur die besonderen Fälle der Beaufsichtigung, Leitung u. dgl. von dem pflichtmässigen allgemeinen Verhalten des Seelsorgers verschieden.

§ 113. Die Helfer und Hilfsmittel des Pastors.

(*L. § 256—257.*)

1. Da spezielle Seelsorge allgemeine Christenpflicht ist,

[1] AFCVilmar, Von der christlichen Kirchenzucht (1872) 44. 87.

so ist das Verbot ausseramtlicher Seelsorge unwirksam und unfromm. Persönliche Helfer sind umsomehr aus den Nächststehenden zu gewinnen und durch Unterweisung heranzubilden, als sie, nicht gewonnen und nicht angeleitet, der amtlichen Seelsorge leicht Schwierigkeiten aller Art bereiten. Den Gewinn davon hat der Seelsorger in der Entlastung und in der Freude gemeinsamer Arbeit; die Gemeinde in Erkenntnis der Christenpflicht und Erfahrung ihrer Kraft; die Pfleglinge in dem Bewusstsein, dass das Evangelium nicht nur Sache des Amts, sondern aller Christen sei; die Helfer in der Bewährung ihrer Kraft, in Vertiefung und Klärung ihrer Erkenntnis.

2. Die Hilfsmittel. a) Die hl. Schrift. Der Gebrauch derselben als Hilfsmittel der Seelsorge setzt in der evangelischen Kirche voraus, dass die Gemeinde zum selbständigen Schriftgebrauch geleitet sei und geleitet werde. Die Befürchtungen, dass der einzelne dadurch dem Amt gegenüber zu selbständig werde und separatistischen Strömungen zum Opfer falle, sind auf evangelischem Boden ganz neuen Ursprungs und werden teils durch nichthierarchische Behandlung der Gemeinde, teils durch nicht mechanischen, sondern organischen Gebrauch der hl. Schrift paralysiert. Es ist prinzipiell alles zu meiden, was zu seiner Konsequenz das römische Bibelverbot hat; vorhandene Gefahren sind nur positiv zu überwinden. — Die Aufgabe des Seelsorgers ist, dafür zu sorgen, dass die Gemeinde mit Bibeln versehen ist, dass Bibelfreudigkeit erweckt wird, wozu bereits die Katechumenen Anleitung empfangen, dass Hausgottesdienst gehalten wird. Um bei Willigen das Verständnis zu heben, sind Abschnitte eventuell namhaft zu machen, und allem fahrigen Naschen aus der hl. Schrift ist zu wehren. Später kann ein guter Bibelkalender (der Filder zu empfehlen), bei geistig gebildeten Gemeindegliedern CWeizsäcker's NT, EKautzsch's AT gute Dienste tun. b) Das Andachtsbuch wird oft in der Gemeinde der hl. Schrift im Gebrauch vorgezogen. Also ist ein Bedürfnis da, — woher? wie zu befriedigen? Wert des guten Gemeindegesangbuchs „zur häuslichen Erbauung". c) Die Traktate („Sermone" der Reformationszeit), wenn sie gut sind, haben nicht geringen Wert besonders gegen Einzelirrtümer, Einzelsünden, sektiererische Beunruhigung der Gemeinde. Der

Pastor darf jedoch nur solche Traktate verbreiten, die er zuvor geprüft und gut befunden hat.

Drittes Kapitel.

Art und Weise der seelsorgerlichen Tätigkeit.

§ 114. Allgemeine Orientierung. (*L. § 258—261.*)

Der terminus technicus Orthotomie ist bereits von Nic. Hemming (Pastor, 1566), dann besonders vom spätern Pietismus verwendet, von CINitzsch definitiv eingeführt. Die Bedeutung ist nicht ὀρθοδοξία (so Clem. Alex. Strom. 7; Euseb. h. e. 4 3); er ist II Tim 2 15 entnommen: ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας. Nur in Verbindung mit ὁδόν (Prov 3 6 11 5) ist es: (den Weg) richtig innehalten (der Länge nach schneiden). Absolut gebraucht ist es nicht aufschneiden, ins rechte Licht stellen (JChrKvHofmann; HJHoltzmann), sondern (der Quere nach) zerschneiden, d. h. richtig einteilen und verteilen Lc 12 41 ff. (Praxis der Apostel: I Th 5 18 Kol 1 28 I Tim 1 8 ff. 5 1 ff. II Tim 2 11 ff.). Demnach Orthotomie = richtige Austeilung und Anwendung des göttlichen Worts für die Zustände und Bedürfnisse des einzelnen. Der terminus a quo der Orthotomie ist die Selbigkeit des göttlichen Worts für alle, der Erlösung durch Christus für jeden; der terminus ad quem ist, dass Christus allen alles, d. h. jedem etwas Verschiedenes werde; also nur das Individuelle am Zögling bedingt die Orthotomie. Daher zu beachten: 1. dass der Reichtum der hl. Schrift an Analogieen auf gegenwärtige Zustände von dem Verständnis Christi aus je nach dem vorliegenden Bedürfnis zu verwerten ist; 2. dass kraft der Individualität des Seelsorgers und der individuellen Bedürfnisse des einzelnen alles Schablonenhafte zu vermeiden ist.

Die unendlichen Verschiedenheiten der individuellen Bedürfnisse sind zu ordnen nach den Kategorieen des leidenden, des sündigenden, des irrenden Menschen (Nitzsch).

I. Der leidende Mensch. Die Orthotomie beruht auf den Voraussetzungen, 1. dass kein Mensch nicht leidend, dass jeder Mensch trostbedürftig ist im Gegensatz zwischen können und sollen, wollen und vollbringen als Hemmung der Selbst-

betätigung, teils durch sich gleichbleibende, teils durch zeitweilige Schranken, teils durch bewussten Widerspruch, nur anderes zu können als zu sollen, zu wollen als zu vollbringen; 2. dass alles Leiden kompliziert ist mit Sünde und Irrtum, daher je fühlbarer das Leiden, desto grösser die Neigung zu Egoismus und zu Wahngebilden; 3. dass der Pastor selbst ein Leidender ist und nur auf Grund von II Kor 1 3 4 fungieren kann. Unter diesen Voraussetzungen ist zu erwägen: a) dass die Stellung des Menschen zu seinen Leiden stets irgendwie abnorm ist, entweder vorwiegend asthenisch oder hypersthenisch; b) dass die Ursache entweder vorwiegend körperlich oder seelisch ist in Hinderung der Lebensbetätigung oder des Lebensgenusses; durch Besonderheiten wird es mühselig, peinlich, unerträglich; c) dass ein grosser Unterschied in der Hoffnung auf Herstellung und in der Hoffnungslosigkeit besteht; d) dass manche Leiden dem Trost nahebringen, andere dem Trost das Herz verschliessen und geistliche Gefahren mit sich führen (Leiden um Gerechtigkeit willen u. dgl.)[1]; e) dass körperliche Leiden seelische, seelische körperliche, oft auch das Verlangen nach körperlichen Leiden mit sich führen; f) dass das grösste Hindernis des Trostes das Bewusstsein der Schuld an einem Unglück ist (Verzweiflung, selbstwillige Büssung, Verstocktheit). Wie falsch der Grundsatz, der Pastor habe nicht zu suchen, sondern sich suchen zu lassen!

II. Der sündigende Mensch. Die Orthotomie beruht auf den Voraussetzungen: 1. dass kein Mensch nicht sündig ist (Rm 3 23 24 I Joh 1 8—10); die akute Sünde erwächst auf dem Boden der allgemeinen Sündhaftigkeit; 2. dass die akute Sünde mit Leiden und Irrtum irgendwie vermischt ist; durch das Leiden wird der Mensch empfänglich für die Heilung, durch den Irrtum wird die Sünde vergebbar. Die Unterscheidung des AT der Sünden בְּיָד רָמָה und בִּשְׁגָגָה vertieft sich im NT (Lc 23 34 Act 3 17 I K 2 8); 3. dass auch der Pastor im besten Fall ein begnadeter Sünder ist, also nicht als Richter und Rächer, sondern in der Kraft der Demut und Liebe zu fungieren hat.

[1] „Das sind die Edelsten auf Erden, die nie durch Schaden klüger werden“ (Frrückert).

Die Vorgeschichte der akuten Sünde ist entweder: a) religiöse und sittliche Verwahrlosung, — nur Bewahrung, wenn es nicht zum ärgsten gekommen ist; oder b) nicht religiöse, aber sittlich ernste Erziehung; Gefahr: Scham vor den Menschen, Selbstentschuldigung und faule Reue (II Kor 7 10); oder c) christlich gute Erziehung; ein Vergehen ohne Willigkeit der Busse entscheidet für den Weg der Lust, der Leidenschaft, des Lasters, der Gottlosigkeit.

Materielle Unterschiede sind die sinnlichen, geniessenden, Sünden und die selbstsüchtigen. In irgend einer Form sind beide stets verbunden, ob auch die intellektuelle Bildung sie sich verschieden äussern lässt; denn die Tugend ist ein System von Tugenden, das Laster ein System von Lastern (Gal 5 19—22). — Ein grosser Unterschied ist, wie der Mensch zu seiner Sünde sich stellt, ob der Knecht der Sünde sich wehrt mit Reue und guten Vorsätzen, oder in Heuchelei und Frechheit verharrt. — Auch gläubige Christen sind Sünder; aber es bleibt der Unterschied zwischen „Gerechten" und „Gottlosen", zwischen denen, welche die Sünde hassen, und denen, welche sie lieben.

III. Der irrende Mensch. Die Orthotomie beruht auf den Voraussetzungen: 1. dass kein Mensch nicht irrt, also auch der Pastor nicht unfehlbar ist; 2. dass jeder religiöse und sittliche Irrtum (praktische Gewissensirrung) kompliziert ist mit Leiden; dadurch wird der Irrtum heilbar; 3. dass der religiöse und sittliche Irrtum nicht unverschuldet ist (Lc 12 47 48), auch wo Tradition, Erziehung und Unterweisung den Irrtum gezüchtet haben, wievielmehr bei lauterem Zeugnis der Offenbarung Gottes in Christus. Denn alle Erkenntnis der Wahrheit[1] ist wachstümlicher Art und wächst in normaler Weise nur, wenn sie von dem Tun der erkannten Wahrheit begleitet ist. Der religiöse und sittliche Irrtum entsteht durch Inkongruenz von Wissen und Wollen, Denken und Tun. — Der Gang zu religiösem Irrtum geschieht entweder durch Leichtfertigkeit im Tun der Wahrheit, bezw. durch Ungeduld mit dem Reifen der Erkenntnis im vorschnellen Tun (es folgt Schwärmerei und Wahnglauben), oder durch Nichtwollen alles

[1] D. h. die Ueberzeugung von der religiösen und sittlichen Wahrheit. Von rein intellektuellen Erkenntnissen ist hier nicht die Rede.

Wollens und Handelns, d. h. durch abstrakten Intellektualismus (es entsteht Verderbung des Gewissens und Fall in Vergötterung der Sinnenwelt). Verstand und Wille verderben sich gegenseitig, Sünde erzeugt Irrtum, Irrtum wieder Sünde, beides um so verführerischer, als Irrtum und Lüge nur durch den Gehalt bezw. den Schein der Wahrheit in ihnen Kraft haben. Aber eben durch den Gehalt der Wahrheit wird das Leiden des Irrtums fühlbar und der Irrtum heilbar. Um so mehr heilbar, je mehr der Irrende den Unterschied zwischen Gott und Welt (Mensch) festhält und in der Gemeinschaft mit Gott die Normalität seines Lebens sieht, d. h. wenn er betet.

Um so weniger heilbar, je mehr Leidenschaft wider die Wahrheit sich mit kaltem Hohn wider ihre Bekenner oder umgekehrt verbindet; desto mehr wird der Seelsorger ohnmächtig, Gott selbst muss erst durch Tatsachen argumentieren.

§ 115. Die Seelsorge an dem leidenden Menschen oder die parakletische Seelsorge. — Der göttliche Zweck des Leidens als Bedingung des Trostes. (*L. § 262.*)

Literatur: WLöhe, Handbuch an Kranken- und Sterbebetten. — Derselbe: Rauchopfer für Kranke und Sterbende [5] 1880. — Euch. Kündig, Erfahrungen am Kranken- und Sterbebett [6] 1888.

1. Auch die Gemeindeglieder, die in ungestörtem äusseren Wohlstand sich befinden, bedürfen der Seelsorge, weil sie der Versuchung zu Wohlleben (Lc 12 16—21), zu Leidensscheu und zu unfrommen Anschauungen über göttliche Vergeltung ausgesetzt sind[1]. Dem Dank ohne Bitte fehlt Wahrheit und Christlichkeit. Sinnliches Wohlergehen darf nur Mittel zum Zweck der Erfüllung des zeitlichen und ewigen Berufes sein. Die rechte Stellung des Christen zu den Segnungen Gottes bezeichnet Lc 5 8; zu den Leiden dieser Zeit Hebr 12 6.

2. Nichtswürdiger Eudämonismus ist der Fehler der Freunde Hiobs, die Anfechtung der Frommen des AT (Ps 73 Jer 12), die Anschauung der Jünger Jesu Joh 9 vgl. Lc 13 1—5. Die

[1] Luther, Sermon von guten Werken (1520) 20 221 f.: „Ist doch auch das die gefährlichste Anfechtung, wenn keine Anfechtung da ist und alles wohl stehet und zugehet, dass der Mensch in demselben Gottes nicht vergesse, zu frei werde und missbrauche der glückseligen Zeit. Ja hie bedarf es zehnmal mehr Gottes Namen anzurufen, denn in der Widerwärtigkeit."

Frommen des AT retten sich aus der Anfechtung durch die Erwartung irdischer Vergeltung, also durch den Eudämonismus selbst (Ps 73). Völlig entsagen muss der Pastor der Ansicht, als ob zeitliches Leiden eine äquivalente Strafe für die Sünde sei; die äquivalente Strafe für diese ist vielmehr Geschiedenheit von Gott. Aber a) es gibt Menschen, die durch Wohlergehen und durch Leiden gleichermassen nicht zu Gott geführt, sondern nur mehr verstockt werden (Hos 14 10); das über sie hereinbrechende Unheil ist der Anfang des Gerichtes Gottes über sie (Lc 13 3 6). Der Pastor weiss jedoch nie, ob er es mit solchen definitiv Unbussfertigen zu tun hat; für ihn ist jeder rettbar. b) In der sittlichen Weltordnung Gottes sind bestimmte natürliche Folgen für bestimmte Sünden gesetzt (Prov 14 34 Jer 2 19), der Faule verarmt u. s. w. In jedem Einzelfall ist auch Einzelschickung. c) Für sündige Menschen gibt es ein reines Prüfungs- und Bewährungsleiden nicht; jedes Leiden steht von Gott her in Beziehung zu unsern Sünden, ist παιδεία, bei den Gläubigen, wie bei den Ungläubigen, zu göttlichem Zweck.

3. Der Heilszweck Gottes bei den Ungläubigen ist, dass sie gläubig werden; bei den Gläubigen nicht das σωθῆναι, σεσωσμένον εἶναι (Eph 2 8) — das ist bei ihnen bereits geschehen —, sondern die Reinigung von den Sünden (vgl. auch Mt 1 21), d. h. positiv die Herstellung voller Normalität in dem kreatürlichen Abbild Gottes, in der Aehnlichkeit mit Christus (Rm 8 29 Eph 5 26 27 I Joh 3 1—3), also die Vollendung der Gemeinde Christi und jedes einzelnen Gliedes. Dieser Zweck Gottes wird erreicht nicht, indem wir den uns dennoch verborgen bleibenden Zusammenhang der Leiden mit unsern Sünden zu ergrübeln suchen, sondern indem wir im Vertrauen den Endzweck Gottes festhalten, d. h. Geduld bewähren.

4. Da das vollendete Reich Gottes ein Organismus mit zentralen und peripherischen Organen ist, so ist das von Gott gegebene Ziel jedes Gliedes, in den von Gott gegebenen individuellen Schranken vollkommen zu werden und seine eigentümliche δόξα zu erlangen. Die Gleichnisse Mt 25 14—30 und Lc 19 11—27 ergänzen sich; dort verschiedene Gaben, gleiche Treue, gleiches Lob, quantitativ verschiedener Ertrag und doch für jeden voller Ertrag; hier gleiche Gaben, verschiedene Treue, Ertrag und Gnadenlohn verschieden, doch so, dass die

einen bei gleicher Treue wie die andern mehr hätten erreichen können, als sie erreichen (also qualitativ verschiedene δόξα, vgl. auch Mt 5 8 Hebr 12 14 I Joh 3 1—4). So kann der göttliche Mittelzweck bei den gläubigen Christen sehr verschieden sein: Förderung, Reinigung u. s. w.; Hebr 12 sehr wichtig. Der schliessliche Endzweck ist allemal derselbe.

Für die Seelsorge ist zu beachten: a) Jeder Leidende steht in der Erziehung Gottes; also Respekt vor der Last und Ehrfurcht gegen Gottes Tun! b) Der göttliche Zweck alles Leidens wird erreicht durch Glauben, Geduld, Gebet. Alle Bitte setzt den Dank zu Gott voraus, und Zentralgegenstand aller Bitte ist das Teilhaftigwerden dessen, was in Christus uns gegeben ist. Die Erhörbarkeit des Gebets im strengsten Sinne (Gebet im Namen Jesu; kananäisches Weib) ist dem Christen gewiss, obgleich die Erhörung im strengsten Sinne niemals als solche konstatiert werden kann. Alle Bitten um Zeitliches aber sind nach der Bitte Jesu in Gethsemane zu normieren; Trotz, Massenpetitionen, Tendenz zur Ermüdung Gottes sind heidnisch. c) Weil alles Leiden Erziehungsmittel Gottes ist, gehört es zu den G ü t e r n des Christen und wird zu wahrem Gut durch Glauben, Geduld, Gebet. Mittragende Liebe und unverhüllte Wahrhaftigkeit ist Pflicht des Seelsorgers.

§ 116. Fortsetzung. Die Paraklese in Beziehung auf innere und äussere Leidenszustände. (*L. § 263—268.*)

I. 1. Trostbedürfnis ist vorhanden vor E i n t r i t t des Leidens in der bangen Erwartung zukünftigen Widerfahrnisses von der Welt her und in der Furcht vor der Aufgabe zukünftigen Wirkens auf die Welt. Jene Sorge ist begründet teils im Gefühl der Schwachheit, teils in der Erfahrung früheren schweren Leids, diese teils im Gefühl der Unzulänglichkeit, teils in ängstlicher Gewissenhaftigkeit; beides lähmt und verzettelt die Kraft und hindert das Gebet. Aber die Pflicht kommt von Gott, Ps 68 20; das Sorgen um etwas (nicht: f ü r etwas) ist unfromm und töricht Mt 6 25—34 Ps 37 3—5 55 23 I Pt 5 7 Phl 4 4—7; Gott ist Hüter und Hirte nicht um unsers guten Gebets willen. Doch es sind nicht falsche Hoffnungen zu erregen, es ist nach Jes 55 8 9 Rm 8 28—39 zu verfahren.

2. D i e T r ü b s a l i s t h e r e i n g e b r o c h e n, ob auch vielleicht vorhergesehen, doch überraschend. Die psychischen Wir-

kungen sind teils unerwarteter Mut, teils Ungebärdigkeit, teils Betäubtheit; verschieden bei denen, die dem Reiche Gottes fern stehen, und bei denen, die im Glaubensstand sich befinden. Blinden Zufall gibt es nicht, und nicht Schurken sitzen im Weltregiment, sondern Gott, der den einzelnen nicht vergisst, Ps 73 23—26 II Kor 12 9 Thr 3 22—33; das Mitleiden Jesu, — dies die Leitgedanken der Paraklese. Der Neigung der Geschlagenen, die Selbstzucht zu lockern, ist zu widerstehen, der göttliche Beruf, zu leiden, ist zu betonen (ich muss, kann, will, darf leiden). Besondere Gefahr hat das Leiden um der Wahrheit und der Berufserfüllung willen: Trotz der einen, Kleinglaube der andern. Es hilft nur das Aufsehen auf Jesus, das Vorbild Jesu und der Märtyrer, das Gebot, unverzagt zu sein (Jos 1 Phl 4).

3. Bei anhaltendem Leiden ist Wechsel der Stimmung nicht Charakterlosigkeit. Beachte: a) Sehnsucht nach dem Tode ohne gläubige Geduld ist unfromm. b) Die Furcht vor dem Tode ist teils Furcht vor dem Gericht (Evangelium von der Vergebung der Sünde), teils Furcht vor den letzten Stunden (Vaterhand Gottes), teils begründet in falschen Vorstellungen von dem Zwischenzustand zwischen Tod und Vollendung, die an das römische Fegefeuer erinnern (welcher Art er sei, die ἀνάπαυσις in Gott beginnt schon hier und setzt nach dem Tode sich fort). c) Klage über Zwecklosigkeit des Lebens: — aber der Zweck seines Lebens liegt im Menschen selbst; überdies fehlt nicht der Beruf, Vorbild für die Umgebung zu sein. d) Statt Gelübde zu machen, gilt es Ps 51 12 zu beten. e) Der gutgemeinte Irrtum, das Leiden sei äquivalente Strafe für die Sünde, erzeugt entweder dumpfe Resignation (je schlimmer hier, je besser dort), oder Verzagtheit (womit habe ich das verdient?). Der Verzagtheit ist allemal unnachsichtig zu begegnen; aber augenblickliche Mutlosigkeit der Gläubigen ist nicht Verzagtheit.

II. 1. Die Seelsorge am Kranken- und Sterbebett[1]. Der Pastor erscheint nicht als Inquisitor oder Richter, sondern namens der Gemeinde Christi als Diener Christi, still, freundlich, nicht überlaut redend, in teilnehmender Liebe, in Geduld, dem Klatsch wehrend, linde hinlenkend auf Gottes

[1] HRömer (Dr. med.), Die Kunst des Krankenbesuchens 1902.

Wort. Wie oft der Besuch zu wiederholen sei, entscheidet nur das objektive Bedürfnis des Kranken, und eben dies ist die Vorbedingung auch der Orthotomie. Die einen wollen nichts vom Sterben wissen, die andern (besonders jugendliche Personen) beschäftigen sich gern mit ihrem Tode, so dass sie teils redlich davon reden, teils so, dass sie die Versicherung baldiger Genesung erwarten. Die Krankheit selbst entscheidet vielfach über das Verhalten des Kranken zu seinem Tode; die Gegensätze sind: Wassersucht (Gefühlsabstumpfung) und Lungentuberkulose (Gefühlserregung, Klarheit des Bewusstseins, Empfänglichkeit für Trost). In zarter Liebe sind solche von Gott geordneten Zustände zu behandeln.

Jeden Kranken hat der Pastor auf den Tod vorzubereiten, d. h. nicht, ihm den nahen Tod anzukündigen, sondern ihm zu der Verfassung zu verhelfen, dass der Tod ihm kein Verlust ist: „denn der ist zum Sterben fertig, der sich lebend zu dir hält.“ Roheiten seien ausgeschlossen, aber auch jedes Versäumnis und alle Feigheit. Oft ist es gut, wenn der Kranke selbst sich über seine Aussichten äussert; daran knüpfe der Pastor an.

Bei anhaltenden Krankheiten widerstehe der Pastor der Ermüdung wie dem ungeduldigen Machenwollen. Wird das Bleiben des Kranken am Wort Jesu und das Festhalten am Glauben erreicht, so ist der Prozess der Heiligung und der Vollendung vorhanden. Dazu bringe der Pastor die Gemeinschaft der Kirche durch Bericht vom Sonntags-Gottesdienst in die Krankenstube; auch auf die Hausgenossen ist dies oft von heilsamem Einfluss.

2. Das meistens tiefe Bedürfnis der Hinterbliebenen nach Seelsorge verurteilt alle Theorie, welche die spontane Seelsorge ausschliesst; verschieden ist dies Bedürfnis nach dem Tode eines Erwachsenen und eines Kindes. a) Die Trauer über den Tod eines Erwachsenen ist verschieden, je nachdem sie sich auf den Verstorbenen oder auf die Hinterbliebenen selbst bezieht. α) Das Gedenken an den Verstorbenen ist oft die reine Form der mit ihm eins gewordenen Liebe; oft auch ein müssiges, oder gar gehässiges Fragen. Die Lieblichkeit der christlichen Hoffnung entfalte der Pastor bei Bekennern Christi, ausschliesslich auf Gottes Gnade richte er den Blick bei Zweifelhaften, doch ohne der

Leichtfertigkeit das Wort zu reden. Die Vielen aber, denen Gestorbensein und Seligsein dasselbe ist, bedürfen des Trostes kaum, und bei dieser Gelegenheit sind ihre Illusionen nicht zu zerstören. β) Die Trauer der Hinterbliebenen über ihre eigene Lage ist teils das Weh der Vereinsamung, das sich erst nach dem Begräbnis geltendzumachen pflegt; die Neigung zu weichlicher Grübelei werde durch Mahnung zu treuer Pflichterfüllung und zu Liebesbeweisen gegen andre bekämpft, was den Egoismus des Schmerzes zerstört. Teils sind es die bedrängten Verhältnisse der Hinterbliebenen (Witwe und Witwer), die nur durch Gottvertrauen und Ora et labora des Druckes entkleidet werden; auch Fürsorge und Fürsprache hat der Pastor zu üben. Das Schwelgen in rein gefühligem Schmerz bringt ernste Gefahren mit sich. b) Das Kindersterben ruft in seinem bittern Weh manche Fragen über die zukünftige Entwicklung hervor, die eine klare Antwort nicht finden können; fest steht: 1. dass auch die Kinder nur durch Christi Gnade selig sind; 2. dass Christi Gnade nicht an den Empfang der Taufe gebunden ist; 3. dass Gottes Liebe und Weisheit die rechte Zeit für sie nicht verfehlt hat. Für die Eltern gilt Ex 20 3 Mt 10 37.

III. Die Seelsorge an Psychisch-Kranken.

Literatur: Bonner Monatsschrift von Nitzsch u. Sack 1843, 44. — HWerner, Irresein und Besessensein 1867. — Derselbe: Der religiöse Wahnsinn 1890. — Kräpelin, Kompendium der Psychiatrie 1883. — Dalhoff, Unsere Gemütskranken. Aus d. Dänischen von Michelsen 1883. — Koch, Leitfaden der Psychiatrie 1889. — HAKöstlin, Die Lehre von der Seelsorge (1895) 314 f. — HRömer, Psychiatrie und Seelsorge 1899.

Allgemeine Regeln sind: 1. Die Psychisch-Kranken sind eben Kranke; der Zweck der Seelsorge ist daher nicht Heilung, sondern Stärkung und Erhaltung des ewigen Menschen im Kranken, soweit dieser sich zu behaupten imstande ist. Der Pastor hat sich dem Arzt stets unterzuordnen. 2. Die Kranken seien nie allein. 3. Der Pastor ignoriere die Wahnvorstellungen und suche Interesse an anderem zu erwecken. 4. Sorgfältige Orthotomie ist not; der Pastor vermeide nie seelsorgerlichen Verkehr. Der Wunsch der Irren, am Gottesdienste teilzunehmen, ist ein vorzügliches pädagogisches Mittel. Die bange Sorge, „die Sünde wider den hl. Geist“ begangen zu haben, ist durch die Wahrheit zu zerstreuen, dass diese

Sünde sich stets in Verstocktheit äussert. 5. Die rechtzeitige Zuziehung des Psychiaters bei beginnender Krankheit ist oft schwere, aber unbedingte Pflicht des Pastors.

IV. Das Gebet inbetreff der Verstorbenen hat biblischen Grund in II Tim 1 18, es ist gestattet in Apol. 12, De Missa § 94 [1]. Ueber das Dankgebet für sie ist ein Zweifel der Berechtigung nicht möglich. Inbetreff des Bittgebets ist die Vorstellung (röm. Missa pro defunctis) der Beeinflussung des Zustandes des Verstorbenen durch unser Gebet und unsers Verkehrs mit den Verstorbenen zu bekämpfen. Nur als unmittelbarer Ausdruck frommer Liebe kann das Bittgebet gerechtfertigt werden; daher ist die kirchliche Fürbitte für die Verstorbenen zu vermeiden.

V. Die Kranken-Kommunion wird von Luther und Melanthon [2], sowie von der ganzen reformierten Kirche insofern abgelehnt, als nur dem einzelnen Kranken das hl. Mahl gereicht wird. Gegen eine Familienfeier (communio) am Krankenbett ist von keiner Seite Einsprache erhoben. Der Aberglaube, das opus operatum des hl. Mahls sei ein φάρμακον zur Herbeiführung der Krisis (leibliche Wirkung des Sakraments), verbindet sich gern mit der Ungeduld des Kranken, die auf den Empfang drängt. Der Aberglaube, im hl. Mahl ein sicheres Mittel der Seligkeit zu haben, wenn es nicht durch nachfolgende Sünden entkräftet werde, verleitet zu möglichst langer Verschiebung des Empfangs. Jenen ist das Würdig und Unwürdig I Kor 11 zu Gemüt zu führen, diesen das Heilsverlangen nach dem hl. Mahl zu wecken. Uebereilung der Darreichung ist vom Uebel: non defectus, sed contemptus sacramenti damnat. Exploration gehe stets vorher.

§ 117. Die Seelsorge an dem sündigenden Menschen oder die pädeutische Seelsorge. (*L. § 269—271.*)

Die pädeutische Seelsorge ist einzuteilen in die prophylaktische und die konvertierende.

1. Die prophylaktische Seelsorge hat ihren Ort bei den Hausbesuchen, dem Katechumenen-Unterricht, wobei

[1] Müller 269.

[2] Vgl. Luther's Briefe vom 25. und 26. November 1539 (deWette 5 226 f.) und Melanthon's Brief an Matthesius vom 25. April 1550 (Corp. Ref. 7 575 No. 4703).

der Pastor ohne Misstrauen und Vertrauensseligkeit väterliche Gesinnung in Weisheit und Ernst den Gefahren der Jugend gegenüber, besonders an Feiertagen, zu bezeugen hat. In positiven Massnahmen setzt sie sich an der konfirmierten Jugend fort. Schlechte Leserei und schlechte Geselligkeit ist durch gute Bücher und gute Geselligkeit zu besiegen, und wohlgesinnte Gemeindeglieder (Hausväter und Hausmütter) sind nebst dem Lehrer zur Mithilfe herbeizuziehen.

Spezifische prophylaktische Seelsorge ist zu üben in der (nicht mehr aufgenötigten) Eidesvermahnung und im (ebenfalls freien) Sühneversuch.

1. Die Eidesvermahnung[1]. Der Eidschwur ist nicht eventuelle Herabwünschung der Strafe Gottes (Fluchen), sondern Aussage mit ausdrücklicher Berufung auf Gott, den Zeugen der Wahrheit. Der promissorische Eid wird verletzt durch Eidbruch, der assertorische durch Meineid (ahd. und mhd.: mein = Verletzung, Wunde), diese potenzierte Lüge, die den Glauben an Gott verleugnet.

Im NT wird Mt 5 33–37[2] der Eidschwur in dem Sinne eines bösen Unterscheidens der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit bei eidloser und beschworener Aussage verboten, weil der Christ jedes Wort vor Gott reden soll. Die Unentbehrlichkeit des Eides ist in dem πονηρόν der Welt begründet. So darf der Christ schwören, aber ohne jene Unterscheidung zu machen, und in dem Bewusstsein, um des πονηρόν willen schwören zu müssen (vgl. Mt 26 62 Rm 9 1 ff.). Der Eidschwur ist eine Demütigung und doch eine Ehre, weil er Furcht Gottes voraussetzt. Bei der Eidesvermahnung (assertorischer Eid) hat der Pastor a) die Bedeutung des Eides und die Sünde des Meineids einzuschärfen und das Vertrauen auf Gott zu stärken; b) auf die genaue Fixierung dessen zu verweisen, was beschworen werden kann (besonders wichtig bei Paternitätsfällen).

2. Der Sühneversuch. Die in manchen kirchlichen Gesetzen noch heute rezipierte „gemeine Auslegung“ von Mt 5 31 32 und I Kor 7 8—17, dass die Ehescheidung erlaubt sei bei konstatiertem Ehebruch und böswilliger Verlassung,

[1] Vgl. Brandt, Der Eid in den Reichsprozessordnungen 1895.
[2] Vgl. meine „Bergpredigt“ (1875) 153—167.

ist weder exegetisch noch ethisch haltbar; die Ehe ist vielmehr ihrem Wesen nach unauflöslich, daher dürfte die Kirche, auch wo die Ehre der Ehe entweiht ist, eine Wiederverheiratung Geschiedener nicht sanktionieren, obgleich diese innerhalb der Rechtsformen des Staates unter Umständen wünschenswert sein mag. Die Kirche kann eventuell nur raten die „Trennung von Tisch und Bett". Im Sühneversuch bei gerichtlich beantragter Scheidung hat der Pastor die Aufgabe, beiden Teilen getrennt die Heiligkeit der Ehe zum Bewusstsein zu bringen, damit womöglich Vergebung und Versöhnung stattfinde.

II. Die konvertierende Seelsorge. Nicht ohne weiteres ist die Gesinnung eines Menschen aus seinem Tun zu erkennen; sie zeigt sich vielmehr in der Stellung, die der Mensch zu seiner Sünde einnimmt, in seinem Urteil über sich selbst bei, in, nach dem Fall, — entweder ist sie der Anfang tieferen Versinkens, oder des Aufstehens. Meistens hat es die konvertierende Seelsorge mit entsittlichten Menschen zu tun; aber auch ernste Christen haben mitunter Jer 17 9 zu erfahren, abgesehen von unsittlichem religiösen Enthusiasmus. Tränenreiche Reue ist nicht Busse, und verhaltener Trotz ist oft das Symptom eines erfreulichen inneren Kampfes. Der Pastor fühle sich nie beleidigt, trage die Sünde, sei erfüllt lediglich von dem Zweck seines Amtes. Das erste Ziel ist (Conf. Aug. 12): *agnito peccato*; der Weg zu diesem Ziel ist verschieden, je nach der sittlichen Erkenntnis des Sünders und nach dem Zustande seines Gewissens (I Kor 6 9 10 Gal 5 19—21 Eph 5 5 6). Das zweite Ziel ist (Conf. Aug. 12): *constat poenitentia proprie his duabus partibus: altera est contritio, altera fides.* Auch hier: Empfindung der Reue (über das angerichtete Unheil) ist nicht Bussetun. Bei wahrem Anfang der Busse (Leid über die Sünde selbst) ist zu unterscheiden die blosse contritio (τοῦ κόσμου λύπη II Kor 7 10), die zur Verzweiflung führt (Judas), und die mit der fides verbundene contritio (κατὰ θεὸν λύπη), die zum Frieden der Versöhnung führt (Petrus). Doch ist kampflose Aneignung der Gnade bedenklich, da der Verdacht besteht, dass Christus zum Sündendiener gemacht wird. Das dritte Ziel ist (Conf. Aug. 12): *deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentiae.* Der Bekehrte ist zu schützen gegen Freunde und Feinde,

die Nächsten sind zu Geduld und nachsichtiger Liebe zu ermahnen, er selbst zu täglicher Bekehrung, zum willigen Tragen aller Folgen seines Fehls, zu möglicher Abbitte und Restitution, zu fester geselliger und kirchlicher Lebensordnung. Rückfälle sind ohne Leugnung und Frechheit nicht hoffnungslos. Confessio oris dem Beleidigten gegenüber ist nicht unbedingt zu fordern.

Eine Spezies der konvertierenden Seelsorge ist die an Gefangenen.

Literatur: HOFFMANN, Die Seelsorge im Strafgefängnis (in PALMER's Past.-Th.). — Die Jahresberichte der Rh.-Westf. Gefängnisgesellschaft von 1861 an. — KKROHNE, Lehrbuch der Gefängniskunde 1889, Absch. VIII §§ 123—125. — HAKÖSTLIN, Die Lehre von der Seelsorge (1895) 334 f.

Märtyrer in den Gefängnissen gibt es auch heute unter orientalisch- und römisch-katholischer Rechtspflege. II Kor 6 1—10 ist das Wort für sie. — Schuldlos Angeklagten und Verurteilten ist gegen Verbitterung, Verzagtheit, eigenwillige Hilfe not: Stärkung des Gottvertrauens, der Wahrhaftigkeit, Geduld, Beugung unter Gottes Willen, zumal da die sittliche Würde unverloren sei[1]. Die meisten Sträflinge sind schuldig und stehen unter der menschlichen Strafgewalt: *quia peccatum est, ne peccetur*[2]. Für die Gefangenen kann der Pastor viel tun durch Fürsprache innerhalb der festen Ordnung. An den Gefangenen noch mehr durch Liebe, Geduld, Weisheit, Treue. Gesichtspunkte sind: 1. Der Gefangene ist das kranke Glied eines kranken Körpers; 2. Christus hat ihn geliebt und erlöst; 3. der Pastor ist im besten Falle selbst ein begnadeter Sünder, daher bediene er sich möglichst der Kommunikativform; 4. die Sünder ausserhalb des Gefängnisses sind oft schlimmer als die drinnen; 5. gegen das Misstrauen der Gefangenen hat der Pastor Unbefangenheit, Natürlichkeit, Geduld und Herzlichkeit zu brauchen; 6. Geradheit und Freimütigkeit in Erinnerung und Mahnung und stete Hilfsbereitschaft auch der Familie des Gefangenen gegenüber ist not; 7. dasselbe Evangelium gilt den Gefangenen wie den Nichtgefangenen, doch ist die Freiheit in Christus und die Gebundenheit durch Sünde zu betonen. — Die Vorbereitung der

[1] Vgl. SCHILLER, Der Verbrecher aus verlorener Ehre.
[2] FR v LISZT, Der Zweckgedanke im Strafrecht 1882.

Verbrecher zur Hinrichtung ist das schwerste Stück der Seelsorge an Gefangenen, reuigen und verstockten gegenüber sehr verschieden: II Kor 5 20; Schächer am Kreuz.

Die Fürsorge für die Entlassenen ist eine wichtige und schwierige Aufgabe. Leider fehlt im Allgemeinen Kirchengebet die Fürbitte für die Gefangenen; doch haben unter dem 19. Juni 1895 die Ministerien des Kultus, der Justiz und des Innern in Preussen gemeinsame Bestimmungen über die Fürsorge für entlassene Gefangene getroffen, in denen die Hilfe der kirchlichen Organe und der Fürsorgevereine in Anspruch genommen wird.

§ 118. Die Seelsorge in Beziehung auf den irrenden Menschen oder die didaktische Seelsorge. Einzelnen Gruppen von Sekten und Separationen gegenüber. *(L. § 272—274.)*

Die didaktische Seelsorge bezieht sich auf intellektuelle Schäden und Bedürfnisse, die stets eine Macht der Trostlosigkeit und Sünde sind. Sie setzt das Zeugnis von der Wahrheit voraus und besteht in der Beweisführung für die Wahrheit des Bezeugten: so auch Christus in seinen Gesprächen, Paulus in Rm und Gal, I Kor 15. Die Quellen der intellektuellen Schäden sind teils Unwissenheit, die entweder mit Dummheit gepaart ist (unheilbar oder durch den Katechismus zu heilen), oder mit einem Mass von Geistesbildung bezw. Verbildung, teils Zuvielwissen (-wollen), in Grübelei über unwissbare Dinge (Jer 45 5 Ps 131 1). Schon Kol 2 und die Pastoral-Briefe bekämpfen sie. Das Interesse für geistliche Dinge und der Eifer für christliches Leben ist hochzuschätzen, aber um des Hochmuts und des Antinomismus willen, der meist damit verbunden ist, sind jene Wisser mit viel Geduld zu bekämpfen. Jedoch auch wenn sie in Separatismus und Sektiererei ausarten, sind sie nicht absoluter Schaden der Gemeinde; ihre Zucht und ihr Gemeinschaftsleben können Vorbild für die Gemeinde sein und offenbaren die Schäden in Leben, Lehre, Gemeinschaftspflege. Im Leben, sofern die äussere Kirchlichkeit mit Christlichkeit gleichgesetzt wird und Kirchenzucht nur Widerspruch erregt; in der Lehre, besonders dem Verschweigen aller Eschatologie; in der Gemeinschaftspflege, sofern für Gemeinschaft Gleichgesinnter kirchlicherseits nicht gesorgt wird.

Trotz der anzuerkennenden Frische ihres religiösen Lebens und trotz der teilweise anregenden Wirkung auf die Gemeinde pflegen die Sekten und Separationen Irrtümer, vor denen die Gemeinde zu schützen ist. Anorganischer Schriftgebrauch ist meistens der Grund.

1. Besondere Gemeinschaftskreise derer, die „mit Ernst Christen sein wollen", sind berechtigt kraft des Prinzips freier Geselligkeit und sind unter Umständen religiöses Bedürfnis. Ihr Segen ist die Pflege christlicher Freundschaft und Förderung christlichen Wandels; ihre Gefahr geistliche Genusssucht und hochmütige Absonderung, bezw. Opposition gegen das kirchliche Amt. Die Aufgabe wird sein, sie zu werktätigem Dienst an der Gemeinde heranzuziehen und heranzubilden.

2. Spiritualistische Gemeinschaften verschiedenen Gepräges sind eins in der gesetzlichen Auffassung der hl. Schrift, in der Vermischung des A und NT, in Engherzigkeit und absprechendem Richten über die Christlichkeit anderer Leute nach kleinlichen und äusserlichen Massstäben. Ein methodistischer Zug in Verkennung der wachstümlichen Art des neuen Lebens, ein pietistischer in Verwerfung alles Kunstgenusses, besonders des Theaters und des Tanzes, ist ihnen eigen. Jener methodistische Zug ist unschwer zu widerlegen, schwer auszurotten; der pietistische Zug hat realere Basis. Gesichtspunkte sind, a) dass der Genuss der mimischen Kunst Verständnis und Empfänglichkeit für Kunst voraussetzt; ohne diese Voraussetzung schädigt jener Genuss die religiöse und sittliche Haltung; b) dass der Genuss der mimischen Kunst auch für den Empfänglichen und Kunstverständigen unsittlich ist, wenn die Kunst zur Entschuldigung oder Verherrlichung der Sünde und des Lasters entweiht wird; c) dass für den einzelnen die individuelle Antwort auf die Frage entscheidet, ob der Theaterbesuch seinem religiösen und sittlichen Leben förderlich sei oder nicht. Inbetreff des Tanzes gibt es eine reine und die Unbefangenheit des Verkehrs beider Geschlechter fördernde Ausübung in dem natürlichen Ausdruck kindlicher Fröhlichkeit und bei Erwachsenen in der gemeinsamen rhythmischen Bewegung des männlichen Kavaliertums und der weiblichen Grazie[1]. Der reinen Uebung

[1] Vgl. das weitherzige Urteil Luther's bei DeWette-Seidemann 6 435.

steht die unreine der Tanzlokale in Städten und Dörfern gegenüber, — und die praktische Haltung des Pastors ist dadurch sehr schwierig. Das Ziel muss stets sein, einen reinen Sinn zu pflanzen und zu pflegen und dadurch das Unreine zu überwinden. Mit zweierlei Mass nach vornehm und gering darf er nicht messen; dem individuellen Gewissen ist die Entscheidung nur bei sittlich gebildeten und sittlich kräftigen Naturen zu überlassen; die anderen bestimmt die Sitte und das Gemeinurteil.

3. Englische und nordamerikanische Sekten treiben vielfach Propaganda in den erweckten Kreisen der Gemeinde: donatistische Irrtümer herrschen in ihnen, nicht weniger Verachtung der Kirche. In genereller und spezieller Seelsorge ist die Unerlässlichkeit erstmaliger und täglicher Bekehrung zu bezeugen, aber auch die Lieblosigkeit und Feigheit, die Anmassung und die Undankbarkeit der Sektierer ins Licht zu stellen. Gegen den Baptismus insonderheit sind nicht die unerweislichen Behauptungen von dem statutarischen Gebot der Kindertaufe im NT, von dem Kinderglauben als Bedingung der Taufe (Rm 10 17) zu verwenden[1], wohl aber Mc 10 13—16 und I Kor 7 14. Der von Gott durch die Geburt des Kindes in der christlichen Gemeinde bezeugte Heilswille wird durch die Taufe bestätigt, und alle späteren Segnungen des Christentums werden der Zufälligkeit enthoben und als von Christus gewollt konstatiert. Die christliche Kirche selbst und ihre hl. Glieder sind ein Zeugnis für die Gottwohlgefälligkeit der Kindertaufe[2].

4. Der Irvingianismus (kath.-apost. Gemeinde).

Literatur: JNKöhler, Het Irvingisme 1876. — EMiller, The hist. and doctrine of Irv. 2 Bde. 1878. — ThKolde, Art. Irving; Irvingianismus in RE³ 9 424—437.

Edward Irving (1792—1834) hat nur den Namen hergegeben. Die Sekte protestiert gegen diesen und den Namen einer Sekte; ihre Glieder bleiben meistens in den Landeskirchen; sie sammelt aus allen Kirchen alle, welche „die Erscheinung des Herrn“ lieb haben und die Parusie in nächster Zeit erwarten. Sie hat ihre besonderen Gottesdienste und Sakramentsfeiern, dazu das nur wenigen zu teil werdende Sakrament der Versiegelung (Eph 1 13 4 30 Apk 7 3 ff.).

[1] Vgl. § 41.

[2] Luther, Gr. Katech. IV § 49 f. (Müller 492 f.).

Ihre Autorität sind die Aemter, in denen nebst den Sakramenten sie die Gegenwart Gottes schauen; Eph 4 11 und Apk 3 und 4 sind ihre Aemter genannt, die mit Charismen in allerlei Wunderzeichen verbunden sind. Die Ceremonieen sind die des Ritualismus und römischer Herkunft; dazu die Dogmen von der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi in der „Eucharistie", von der Zaubermacht der Priesterweihe, von der Oelung der Kranken, von der Kinderkommunion (vom zweiten Jahre an), von dem Zehnten. Die praktische Folge ihrer Eschatologie ist die Tendenz, überall „den letzten Abfall" zu wittern. Diesem Pessimismus hat der Pastor nicht oberflächlichen Optimismus entgegenzusetzen, sondern den Kern der biblischen Eschatologie, die Mahnung zu sittlicher Wachsamkeit, hervorzuheben.

§ 119. Fortsetzung. An Ungläubigen und Abergläubigen.

(*L. § 275. 276.*)

Der Unglaube ist der Tod des Glaubens, aber der Tod kann zum Leben werden; der Aberglaube ist Krankheit des Glaubens, unheilbar, weil er sich selbst für Gesundheit hält.

Hinsichtlich des Unglaubens unterscheidet das NT ἀπιστία = Nochnichtglauben oder Nichtmehrglauben (ungelöster Zweifel) und ἀπείθεια = Widerglaube, Widerwille, oft mit unsittlichem Hintergrund. Diesem gegenüber ist die konvertierende Seelsorge am Platz. Gegen niemand in der Gemeinde ist der allgemeine bürgerliche Verkehr aufzuheben[1], auch nicht prinzipiell der kirchliche und seelsorgerliche Verkehr, weil kein Ungläubiger ungewinnbar ist. Je mehr der Unglaube Propaganda für Verachtung der Kirche und des Heils macht, um so mehr gilt nur beschämendes Zeugnis. Je weniger, desto mehr Eingehen auf den Standpunkt, und Bemühung, die alten Rätsel von Freiheit und Notwendigkeit, Absolutheit und Persönlichkeit, Zeit und Ewigkeit zu entwaffnen. Der Unglaube ist oft mit törichtem Aberglauben verbunden; erwacht das Gewissen bei religiöser Unwissenheit und Verwüstung, so ist aller Aberglaube möglich. Schwerer zu behandeln ist der Aberglaube, wo er als anorganischer Glaube auftritt; statt der Person Christi sind einzelne Wunder Gegen-

[1] Grosser Bann Art. Smalcald. 3 9 (Müller 323).

stand des Glaubens, Analogieen werden in der Gegenwart gesucht u. s. w. Das hl. Abendmahl und die Gnadenwahl sind Lieblinge des Aberglaubens, jenes als opus operatum, diese zur Sünde und Schande. Da der Wust des herrschenden Aberglaubens dem germanischen Heidentum (?) entstammt, so ist das legitime Mittel seiner Bekämpfung nicht die Warnung vor Gemeinschaft mit dem Teufel u. dgl. oder vor sinnlichem Schaden, auch nicht intellektuelle Aufklärung, sondern Verkündigung des evangelischen Heilsglaubens. Zu diesem Heilsglauben gehört nicht die Annahme der Existenz des Teufels und des bösen Geisterreiches, ohne dass diese deshalb zu leugnen wären. Nach biblischer Lehre ist der Teufel Geschöpf Gottes; seine Macht ist durch Christus prinzipiell überwunden und von jedem Christen durch Gottes Wort, Glauben und Gebet überwindbar (Joh 14 30 16 33 I Pt 5 9 Jak 4 7). Niemals ist die Macht des Teufels Entschuldigung für die Sünde. Allein der Zusammenhang des Einzelbösen mit einem Reich der Finsternis, wodurch das Böse nie zu blosser Negation des Guten wird, ist sehr ernst. Gottes Tendenz geht auf völlige Offenbarung und völlige Vernichtung alles Bösen.

Der unehrliche Zweifel ist der Versuch, den Unglauben zu rechtfertigen, oder das dialektische Spiel der Gleichgültigkeit, oder eitle Prahlerei. Der ehrliche Zweifel ist denkkräftigen und selbständigen Naturen fast unvermeidlich, sobald der Autoritätsglaube dahingefallen und der gottgewirkte Glaube noch nicht vorhanden ist, — das Glaubensbedürfnis erzeugt den Zweifel. Das naturwissenschaftliche Erkennen wird auf das religiöse Gebiet angewandt, der religiöse Glaube scheint eine Sache grundloser Willkür zu sein.

Du zweifelst nicht, weil du geworden weiser bist;
Du zweifelst, weil noch reif nicht deine Weisheit ist.
Der Zweifel ist die Hüll', in der die Frucht soll reifen.
Und die gereifte Frucht wird ihre Hüll' abstreifen.
(Fr. Rückert.)

Die Gefahr des nicht überwundenen Zweifels ist das Absterben des Glaubenslebens. Aber der Zweifler darf sich nicht schon für ungläubig halten; das Prüfen ist Pflicht, es kommt nur auf die rechten Kriterien an. Der Gang methodischer Unterweisung ist: 1. Glauben und Wissen sind auf religiösem und sittlichem Gebiet keine Gegensätze. Auf naturwissenschaftlichem Gebiet soll

man nur wissen, auf religiösem und sittlichem Gebiet ist Glauben (Vertrauen) Wissen. Die Voraussetzung des evangelischen Glaubens steht Joh 7 16—18. 2. In der Person Christi ist die Erfüllung des Willens Gottes gegeben, und diese Erfüllung des Willens Gottes in ihm ist Offenbarung göttlicher Gnade und Wahrheit. Die Person Christi ist unerfindbar. 3. Von Christus aus ist alle Unsicherheit und aller Zweifel zu entwaffnen, obgleich menschlicher Verstand keineswegs auf Beantwortung aller Fragen hienieden zu rechnen hat.

B. Durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Koinonik.

(*L. § 277. 278.*)

Weil nur der Glaube heilskräftig ist, der sich in der Liebe tätig erweist, so ist die Gemeinde Christi nicht nur eine Glaubens-, sondern auch eine Liebesgemeinschaft. Der Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft ist vorzugsweise Sache des geistlichen Amtes; der Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft ist Sache der ganzen Gemeinde. Fehlt die Erweisung der Glaubensgemeinschaft in der Liebesgemeinschaft, so werden die stärksten Motive zu christlichem Leben und Lieben entkräftet, das Glaubensleben selbst entnervt. Die Organe der Liebesgemeinschaft der Einzelgemeinde sind im Anschluss an die presbyterialen Einrichtungen heranzubilden; die Landeskirche hat durch den Eintritt in die Liebesarbeit kraft ihrer synodalen und kirchenregimentlichen Organe zu ihrem eigenen Gewinn eine religiös-sittliche Aufgabe zu erfüllen. Da jedoch beiderlei Arbeiten bereits durch die Innere Mission und durch den Gustav-Adolf-Verein in gewissen Grenzen getrieben werden, so hat die Einzelgemeinde wie die Landeskirche ihre Liebespflicht einerseits an der Inneren Mission, anderseits am Gustav-Adolf-Verein zu orientieren.

Erstes Buch.

Die Innere Mission.

Literatur bei Rahlenbeck, Art. Mission, innere in RE^3 13 (1903) S. 90—100. — Hagenbach-Reischle^{12} (1889) S. 569—571. — Th Schäfer, Diakonik in Zöckler^3 IV, 523—526. — Repertorien in Wichern-Oldenberg, Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause seit 1845.

— ThSchäfer, Monatsschrift für Innere Mission u. s. w. seit 1877. — — Ausserdem besonders hervorzuheben Al. v Oettingen, Moralstatistik[3] 1882. — BRiggenbach, Das Armenwesen der Reformation 1883. — HHering, Ueber die Liebestätigkeit der deutschen Reformation. StKr 1883—85. — GUhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit 3 Bde. 1882—90. — PWurster, Die Lehre von der Inneren Mission 1895. — Elementar: Wurster und Hernig, Was jedermann heute von der Inneren Mission wissen muss. 1902. —

Erstes Kapitel.

Das Werden der Inneren Mission.

§ 120. Das 16. Jahrhundert. (*L. § 279—284.*)

Das 16. Jahrh. trat das Erbe des Mittelalters an in einem übergrossen Reichtum der Kirche (auch zu gunsten der Armen) und massenhaftestem Bettel[1]. Gründe: 1. die wirtschaftliche Krisis von Anfang des Jahrhunderts an, 2. die Ausbeutung des Volks durch die Kirche, 3. die Lehre der römischen Kirche von der christlichen Vollkommenheit und der Verdienstlichkeit der guten Werke (Almosen). Die Reformation tritt zu 2. und 3. in schärfsten Gegensatz durch die Lehre von der Rechtfertigung und von der Verdienstlosigkeit der guten Werke. Das Motiv dieser ist ihr die dankbare aus Glauben geborene Liebe, sie bestehen in dem ganzen neuen Leben des Christen, das in Gehorsam des Glaubens und in der Liebe aus Glauben geführt wird (Betteln ist Schande, Almosen nur eine Art von guten Werken unter besonderen Verhältnissen), ihr Ziel, dass allen an Leib und Seele geholfen werde. Das beschauliche Leben hat keinerlei Vorzug, Rechtspflicht und Liebespflicht sind zu unterscheiden, jene kann durch Leistungen überboten werden, nicht diese.

Obgleich die Negation gegen Rom stärker war als die Position des Evangeliums, wurde doch in den Städten evangelische Gemeindepflege eingerichtet: Augsburg (Oekolampad) und Nürnberg 1522, Strassburg 1523; Verbot des Bettelns, Fürsorge für die Armen, Schutz wider die Verarmung, mit Hilfe der Kirche. Die Armenordnung Karlstadt's in Wittenberg 1522[2] — hier zuerst wird von

[1] Liber vagatorum 1533. — Luther, Grosser Sermon vom Wucher 1519 (20 89 f.); Von Kaufhandlung und Wucher 1524 (22 199 f.).

[2] Richter 2 484. — Sehling 1 697.

Armensteuer geredet — und die Ordnung des gemeinen Kastens von Leisnig[1] sind unzeitige Geburten. Anders die Kastenordnungen nach dem Bauernkrieg, meist ein Teil der Kirchenordnungen. Unter Leitung des Rats (bezw. fürstlicher Beamten) und der Pfarrer sind freiwillige Kastenmeister (Kastenherren) und Diakonen (Leviten) tätig; die Einkünfte bestehen hauptsächlich aus freiwilligen Gaben (Sammlungen von Geld und Naturalien, Klingelbeutel in jedem Gottesdienst und bei jeder kirchlichen Handlung); grösste Sorgfalt wird der öffentlichen Rechnungsführung gewidmet; die *„rechten Armen“ („unseres Herren Gottes Hoffgesind“)* werden von den *„Landlöpers“* genau unterschieden und mit zarter Liebe behandelt (nur in Süddeutschland tragen sie zur öffentlichen Kontrolle Erkennungszeichen); prophylaktische und pädagogische Armenpflege gehen Hand in Hand. Allein die Warnung Bugenhagen's, Einkünfte für die Kirche und für die Armen nicht in einem „gemeinen Kasten“ zu vereinen, wird nicht befolgt, die Not der Pfarrer, die Bedürfnisse nach Kirchen und Schulen verschlingen alles, die freiwilligen Gaben werden geringer, die freiwillige Tätigkeit wird überlastet und die Armen werden vernachlässigt. Mit der öffentlichen Krankenpflege stand es noch schlimmer. Zwar Armenhäuser, Krankenhäuser, auch Waisenhäuser werden gestiftet; die Verwaltung aber liegt im Argen, und römische Anschauungen nehmen wieder überhand.

Die Zwinglische Armenordnung ist der der oberdeutschen Städte konform. In der Calvinischen Kirche ist die Armenpflege Sache der kirchlichen Gemeinde (ministerium caritatis, diaconi), der Wert der *„guten Werke“* für die Heilsgewissheit des Christen wird betont[2]. In Calvin, Inst. chr. rel. 1559[3] sind die Anfänge des Gemeindediakonissenamts zu suchen, die von 1568 (Weseler Konvent) bis 1581 eine weitere Ausbildung erfuhren und bis weit ins 17. Jahrh. bestanden; durch die gesetzliche Anlehnung an I Tim 5 wurden jedoch nur alte Frauen zu Diakonissen *(„Witwen“)* berufen, und das war der Grund des Verfalls.

[1] Richter 1 10 f. — Sehling 1 598.

[2] Mt 7 15—20 I Pt 1 22 23 Gal 5 22 I Joh 3 14 f. 4 20 f. — Heidelb. Katech. 86. 103. — Vgl. auch Luther, Enarrat. in Gen. IV 163.

[3] Calvin, Inst. chr. rel. IV 3 § 9 (Corp. Ref. 30 783).

§ 121. Das 17. und 18. Jahrhundert. (*L. § 285—289.*)

Während die reformierten Gemeinden eine blühende Armen- und Krankenpflege hatten[1], verfiel beides in der lutherischen Kirche Deutschlands infolge der Nöte des dreissigjährigen Kriegs. Der Staat suchte durch Armenpolizei zu helfen; Arme wie Irre und Waisen waren die Belästiger der Städte und Dörfer; arme Kranke wurden aus den Dörfern einfach fortgeschafft. — In Frankreich dagegen stiftete Vincenz von Paulo den Orden der filles de la charité (barmherzige Schwestern) und andere Kongregationen; das Weib tritt dadurch in den Dienst der barmherzigen Liebe an Armen und Kranken um der Herrlichkeit der Kirche willen. Grosse Aufopferung geht Hand in Hand mit grossem Hass gegen den Protestantismus. Gleichwohl wird aufs neue der Bettel kraft reicher Stiftungen grossgezogen, und das Volk wird korrumpiert in allen römisch-katholischen Ländern. — Der Pietismus schafft in Deutschland ein Neues; doch nur Spener hat den Gedanken der Gemeindearmenpflege, auch hier reformierter Einfluss; aber nicht er, sondern AHFrancke ist der Träger des Neuen. Er allein in selbstloser opferfreudiger Liebe gründet 1694 das Waisenhaus in Halle, und viele Städte ahmen ihn nach. Aber weder Gemeindediakonie, noch Bildung von Berufsarbeitern wird ins Auge gefasst, man errichtet Anstalten, die von der Partei der Gleichgesinnten erhalten werden, ein Christentum ohne Kirche und ohne Humanität. Nur in Württemberg war und ist der Pietismus volkstümlich, im übrigen Deutschland wie eine fremdländische Pflanze.

Durch die Aufklärung des 18. Jahrh. geht das Interesse an dem Wohl des Nächsten in breiteste Bürgerkreise über, die Idee der Humanität bricht sich Bahn. Aber sie tritt in Kinderschuhen auf, ihr Motiv ist die sentimentale süsse Wonne des Wohltuns (Verwandtschaft mit Anschauungen des Mittelalters und des Pietismus), jeder Zusammenhang mit der Kirche und dem Christentum fehlt, ebenso alles ernste Pflichtbewusstsein. Erst gegen Ende des 18. Jahrh. wird die Idee der Humanität vertieft (Lessing, Goethe, Schiller), das Helfenwollen wird Motiv des Handelns (Lessing's Freunde

[1] Vgl. Ed Simons, Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein und ihre Bedeutung für unsere Zeit 1894.

in Hamburg, Braunschweig, Lübeck, Bremen). Die Veranlassung jener Vertiefung ist die grosse Bettlerplage in Deutschland, sind Hungerjahre und harte Winter; neue Armenordnungen entstehen, die den Bettel unterdrücken, den Armen wirklich helfen wollen durch Arbeit und Erziehung, und der gesamte Bürgerstand tritt dafür ein. Die patriotische Gesellschaft in Hamburg (Prof. Büsch und Kaufmann Voght) gibt der Stadt eine musterhafte Armenordnung mit Arbeitsstätten, Einteilung der Stadt in kleine (180) Bezirke, Fürsorge für die Jugend, statt der „Anstalten" Familienerziehung der Waisen; nur die öffentliche Krankenpflege liegt noch sehr darnieder. Pestalozzi in der Schweiz wird von grösstem Einfluss durch seine begeisterte unüberwindliche Liebe zu armen und verkommenen Kindern, die er für ihre zukünftigen Verhältnisse zu Arbeit und kindlichem Gottvertrauen erzieht, Taubstummenanstalten entstehen (Abbé de l'Epée, Heinicke), Kleinkinderschulen (Luise Scheppler), Fürsorge für Gefangene (J Howard, später Elis. Fry), für Irre (Pinel), und eine grosse Reihe von Sozietäten zu gegenseitiger Hilfe (Feuerversicherung u. dgl., Sparkassen u. s. w.).

Dennoch gelingt wirksame Armenpflege nicht, weil 1. die Erziehung der Armen zu wirtschaftlicher Selbständigkeit fehlt und weil 2. die ständigen Einrichtungen auf Freiwilligkeit der Gaben basiert sind.

§ 122. Das 19. Jahrhundert (*L. § 290. 291.*)

bringt epochemachende Erscheinungen. In Süddeutschland die *„Christentumsgesellschaft"*, gestiftet 1780 durch JAUrlsperger *„zur Beförderung der christlichen Wahrheit und Gottseligkeit"* gegen die auflösenden Wirkungen der Aufklärung; auch nach Norddeutschland breitet die Gesellschaft sich aus. Jetzt zuerst entstehen freie Vereine von Gleichgesinnten auch zur Erweisung freier Liebestätigkeit, jedoch mit völliger Ignorierung der Kirche, zu welcher *„das Reich Gottes"* in falschen Gegensatz gebracht wird, und mit konfessioneller Gleichgültigkeit. Die Verbindung mit England (durch Steinkopf) führt zur Gründung von Bibelgesellschaften (1804 Britische und ausländische Bibelgesellschaft in London; 1805 in Nürnberg-Basel, 1814 in Berlin, Stuttgart), zu der Rettungsanstalt in Beuggen (HchZeller),

welche die Mutter zahlreicher Anstalten in Süddeutschland (besonders Württemberg) wurde.

In Norddeutschland wirkten vorbereitend Kant (Bewusstsein der Pflicht) und Fichte (Hingabe an das Ganze); die Not der Franzosenzeit führte zu begeistertem Patriotismus und zu ernstem religiösen Leben. Die schwächere pietistische und die stärkere religiös-patriotische Strömung werden Träger freier Liebestätigkeit, auch hier ohne Anschluss an die Kirche und ihre Organe; die pietistische jedoch auch in Norddeutschland in naher Verbindung mit England (Bibel- und Traktatgesellschaften). Hauptträger der pietistischen Strömung ist Adalbert von der Recke-Vollmerstein mit seinen Anstalten in Overdyk, Düsseltal, Kraschnitz i. Schl., der religiös-patriotischen: Johs. Dan. Falk mit seinem Lutherhof in Weimar. Ein besonderer Faktor des neuerwachten Liebeslebens ist das weibliche Geschlecht in seinen Vereinen zur Armen- und Krankenpflege; die Freiheitskriege haben sie gezeitigt.

Von der Reformation her sind die Faktoren entstanden, welche die Innere Mission zusammenfasst: Die freien Vereine Gleichgesinnter entstammen der Christentumsgesellschaft, die Beeinflussung durch englisches Christentum und die Beiseitesetzung der organisierten Kirche dem Pietismus, die Humanität der Aufklärung, die hingebende Liebe dem Einfluss von Pestalozzi, der fromme, patriotische, fröhliche Sinn dem Vorbild des JohsFalk, die Herbeiziehung des weiblichen Geschlechts den Freiheitskriegen. Die Lehren der Geschichte für die Liebesarbeit seit der Reformation sind diese: 1. Christentum und Kirche gehören von Gottes wegen zusammen (vgl. dagegen Pietismus); 2. christliche Unternehmungen dürfen nicht im Dienste einer Partei stehen (Pietismus); 3. Christentum ohne Humanität, Humanität ohne Christentum taugt nicht (Pietismus, Aufklärung); 4. bleibende Einrichtungen sind nicht auf freiwillige Liebesgaben zu fundieren (Kasten-Ordnungen; Armenordnungen der Aufklärung); 5. freiwillige Helferkräfte sind nicht zu überlasten (Kasten-O.); 6. verschiedene Zwecke erheischen getrennte Verwaltung (Kasten-O.).

Zweites Kapitel.

Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission.

Literatur: FrOldenberg, JHWichern, sein Leben und sein Wirken. 2 Bde. 1884, 86. — Herm. Krummacher, JHWichern, ein Lebensbild aus der Gegenwart 1882. — ThSchäfer, Johann Hinrich Wichern. Ein zeitgeschichtliches Lebens- und Charakterbild (Monatsschr. f. Inn. Miss. 1896). — JHWichern, Gesammelte Schriften. 3 Bände. 1891—1902.

§ 123. Johann Hinrich Wichern, (*L. § 292—297.*)

geb. zu Hamburg 1808, gest. zu Horn bei Hamburg 1881, ist der Vater der Inneren Mission. Der Name „Innere Mission" hat mit der Home Mission (unserem Gustav-Adolf-Verein) in Schottland, Irland und Nordamerika nichts zu tun, auch nichts mit der Inneren Mission Lücke's (Diasporapflege u. dgl.), sondern ist nach JFalk (1818) Bezeichnung der Arbeit an den Heiden in der Christenheit, in Parallele mit der „Aeusseren Mission". So wird das Wort von Wichern und seinen Freunden seit 1825 gebraucht, obgleich er erklärt, *„die Getauften gelten der Inneren Mission nie als Heiden"*. — 1833 beginnt Wichern sein Rettungswerk im Rauhen Hause (Ruge's Haus); in Abteilungen (Familien) erzieht er die verkommenen Kinder unter Aufsicht der „Brüder" (Brüderanstalt), die er aus den „Feierabenden" (Jünglings-Vereinen) gewinnt und überallhin als Hausväter an Rettungsanstalten und als Stadtmissionare versendet. Als geschulte Berufsarbeiter der Liebestätigkeit (nach dem Vorgang Zeller's) sind sie von grossem Wert; auch die Schlachtfelder und Lazarette von 1864, 1866, 1870/71 haben es gezeigt.

Die *„eigentliche Geburt der Inneren Mission"*[1] ist der Wittenberger Kirchentag im Revolutionsjahre 1848; Wichern zeigte der Ratlosigkeit den Weg zur Ueberwindung aller Volksschäden durch die aus dem Glauben geborene Liebe. Ein „Zentral-Ausschuss" wird gewählt, und 1849 erscheint Wichern's „Denkschrift" (3. Aufl. 1889). *„Die Innere Mission ist die organisierte Gesamtarbeit der christlichen Liebe zur Rettung der gefährdeten und abgefallenen Massen in der Christenheit, welche von den geordneten christlichen (kirch-*

[1] JHWichern, Denkschrift [3] 200.

lichen) Aemtern nicht erreicht werden". Das Subjekt der Inneren Mission sind die gläubigen in freien Vereinen der Gleichgesinnten verbundenen Glieder der Gemeinde (Laienelement). Das Objekt sind die gefährdeten und dem christlichen Leben entfremdeten Glieder der Gemeinde. Der Zweck ist seelsorgerlicher Art, Propaganda für das Reich Gottes; alle leibliche Hilfe ist nur Mittel zum Zweck. Das Arbeitsfeld ist Kampf (durch Teilnahme am politischen Leben, Tagespresse) gegen die Revolution; auf staatlichem Gebiet: Arbeit an den Gefangenen (und Wärtern), für die Entlassenen; auf kirchlichem Gebiet: Fürsorge, dass jedes Glied der Kirche das lautere Wort Gottes in rechter Weise höre, durch Bibelgesellschaften, Bibelstunden, evangelische Büchervereine, Volksbibliotheken, Wanderprediger, Stadtmission (auch für Arme, Kranke, Verlassene); auf allgemein sittlichem Gebiet: Kampf gegen die Prostitution, schlechte Literatur, Trunksucht; auf sozialem Gebiet: Kinderpflege in Sonntagsschulen, Rettungsanstalten, Krankenpflege in Frauen-Vereinen, Diakonissenanstalten u. s. w., dann Förderung christlicher Assoziationen nach den verschiedenen Arbeits- und Besitzständen; Baugesellschaften zur Beschaffung guter Wohnungen; Fürsorge für die evangelischen Deutschen in fremden Ländern, für die Auswanderer an den Orten der Aus- und Einschiffung. England und Frankreich, evangelische und römische Einrichtungen werden als Muster hingestellt. Die Organisation hat sich so zu entwickeln: 1. die persönliche Arbeit und Hilfe des Einzelnen in seinem Berufskreise; 2. freie Vereine zu Einzelzwecken; 3. Verbindung der freien Lokalvereine zu einem Verein für Innere Mission; 4. Verbindung der Gemeindevereine für Innere Mission zu Stadt-, Kreis-, Synodal-Vereinen; 5. Verbindung dieser zu Provinzial-Vereinen (Errichtung von Bildungsanstalten für Berufsarbeiter der Inneren Mission u. s. w.); 6. Verbindung dieser zu landeskirchlichen Vereinen; 7. Verbindung dieser zu einem allgemeinen Kirchen-Missions-Verein.

Von Wichern und seiner Inneren Mission ist in den weitesten Kreisen ein bis dahin unerhörtes Liebesleben erweckt. Die Anerkennung wird nicht dadurch geschwächt, dass Unklarheiten in der Inneren Mission sich finden. Diese bestehen 1. darin, dass der Begriff bald auf alles christliche Liebeswerk

überhaupt ausgedehnt wurde; 2. darin, dass die seelsorgerliche Arbeit bald ausschliesslich von den Berufsarbeitern übernommen wurde, während die Mitglieder der Vereine, da ihnen jedes Mandat zur Seelsorge ausserhalb des privaten Berufskreises fehlte, sich mit Geldbeiträgen begnügten; 3. in der Scheidung der Christenheit in Subjekte und Objekte der Inneren Mission; 4. in der Ignorierung der organisierten Kirche und in der falschen Konkurrenz mit der Arbeit der Kirche. Das Statut des Zentral-Ausschusses 1849 betont die allmähliche Selbstauflösung der Inneren Mission zu gunsten der Kirche, das von 1878 die bleibende Selbständigkeit der Inneren Mission in Unterstützung der Kirche. Ein prinzipieller Fehler liegt darin, dass Wichern und die Innere Mission das allgemeine Priestertum nicht wie Luther von der Taufe, sondern von der Selbstschätzung des einzelnen Subjektes abhängig machen. Gleichwohl ist die Innere Mission ein segensreiches Ferment des christlichen Lebens im 19. Jahrh. geworden.

Drittes Kapitel.

Die Wirkung der Inneren Mission auf Gesellschaft und Staat.

§ 124. Humanitäre Vereine und Einrichtungen.

(L. § 298—303.)

Vor allem ist eine gegenseitige Annäherung der organisierten Kirche und der Inneren Mission zu konstatieren. Ueberall begünstigt das Kirchenregiment die Landes- und Provinzial-Vereine für Innere Mission, und die Synoden nehmen an den Arbeiten der Inneren Mission grosses Interesse; Pfarrer werden zu Präsiden der Vereine gewählt und sind dann tätigste Mitglieder, wodurch freilich der Charakter der Inneren Mission (Laienelement auf grund des allgemeinen Priestertums) beeinträchtigt wird.

Sodann hat sich zur Bekämpfung der sozialen und in Verbindung damit der sittlichen Missstände, besonders in den Industrie-Zentren, die Humanität, der Staat, in etwas auch die Kirche aufgemacht, nicht selten mit Motiven, stets nach Vorgang und auf Anregung der Inneren Mission.

Eine Reihe von Arbeiten der Inneren Mission sind in die

Hände der Humanität übergegangen (Sparkassen, Darlehnskassen, Vereine gegen Wucher, Fürsorge für die Jugend in Krippen, Kleinkinderschulen, Kinderhorten, Ferienkolonieen, Vereine gegen Trunksucht u. s. w.) und unzählbare Wohltätigkeitsvereine sind entstanden, die freilich oft nicht die Armen, sondern die Armut und die faule Bettelei pflegen. Vor allem drei Erscheinungen zeigen eine Verbindung der Humanität, der Inneren Mission und der staatlichen Fürsorge, nämlich

a) die Heranbildung tüchtigen Krankenpflegerpersonals. Die Erfahrungen der Kriege 1854 und 1859 führten zum Abschluss der Genfer Konvention (1864), kraft deren Verwundete und Aerzte u. s. w. für neutral erklärt wurden (rotes Kreuz im weissen Felde), und zur Bildung von Vereinen zur Pflege verwundeter und kranker Krieger. 1866 zog Wichern (schon 1864) mit seinen Brüdern aus (Felddiakonie), und der Johanniterorden trat in heilsame Tätigkeit. Nach 1866 entstanden die „*Vaterländischen Frauenvereine*“ unter dem „*Zentral-Komité der deutschen Vereine vom roten Kreuz*“. Im Kriege 1870—71 waren nahe an 26 000 freiwillige Krankenpfleger in Tätigkeit. Um im Krieg und Frieden geschulte Pfleger und Pflegerinnen zu haben, lässt der Johanniterorden „*dienende Schwestern*“ ausbilden; ausser ihnen sind die „*Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Krieg*“, die „*Schwestern vom roten Kreuz*“ zu erwähnen, die mit den Diakonissen im Dienst der Liebe wetteifern.

b) Beschaffung von Arbeiterwohnungen; in grösseren Städten ein schreiender Notstand[1]. Vier Wege sind eingeschlagen. Patriarchalischer Art ist das Unternehmen der Octavia Hill in London; sie kauft und restauriert alte Häuser und vermietet sie gegen wöchentlich einzusammelnde Miete; patriarchalisch auch das Unternehmen mancher Arbeitgeber, welche die von ihnen gebauten Häuser den Arbeitern ohne Gewinn vermieten oder verkaufen. Genossenschaftlicher Art sind die Unternehmungen für Arbeiter durch gemeinnützige Baugesellschaften („Deutscher Verein ‚Arbeiterheim‘ in Bielefeld“), und von Arbeitern durch Bau-

[1] FrHasse, Die Aufgabe der Inneren Mission in der Wohnungsfrage 1890. — Die Wohnungsfrage und das Reich. Eine Sammlung von Abhandlungen, hersgeg. vom Verein Reichs-Wohnungsgesetz 1890. Seit 1897 der „Internationale Wohnungskongress“.

genossenschaften[1]. Durchgreifender Erfolg wird wohl erst durch Dezentralisation der Fabriken erzielt werden.

c) Arbeiterkolonieen, um den zu rettenden Vagabunden die Möglichkeit der Rehabilitierung zu gewähren. v Bodelschwingh macht den Anfang durch Gründung von Wilhelmsdorf (22. März 1882 eröffnet); bis 1902 gab es 32 Arbeiterkolonieen mit 4000 Plätzen und einem Verkehr von mehr als 100 000 Reisenden. Eine notwendige Folge davon sind die „Verpflegstationen", zu deren Errichtung die staatlichen Verbände (Kreise, Kommunen, Provinzen) herangezogen sind; ebenso ist der „Deutsche Herbergsverein" mitbeteiligt. Ein Nebenzweig sind die Arbeiterinnenkolonien (8), im Jahre 1885 durch Pastor Isermeyer in Himmelsthür bei Hildesheim ins Leben gerufen; eine verheissungsvolle Abart ist in der Heimatkolonie Friedrich-Wilhelmsdorf des Pastors Cronemeyer in Bremerhaven zu erblicken, in der die Parzellen den Ansiedlern in kündbare Erbpacht übergeben werden. Die „Herbergen zur Heimat", deren erste von Prof. Dr. iur. Clem. Theod. Perthes 1854 in Bonn gegründet ist, bieten „reisenden Handwerksburschen" gute und wohlfeile Unterkunft und christliche Beratung. Es gibt (1902) in Deutschland, vorzugsweise im nördlichen, 476 Herbergen zur Heimat, ausserhalb Deutschlands 22.

§ 125. Staatliche Einrichtungen in Gesetzgebung und Verwaltung. (*L. § 304—307.*)

Manche derselben, ehedem Domänen der Inneren Mission, sind mit Motiven und Zwecken der Inneren Mission vom Staat übernommen. Das gilt nicht nur von den Irrenanstalten, auch von den Anstalten für Taubstumme (Abbé de l'Epée 1760; Sam. Heinicke † 1778), für Blinde (Ludwig IX v. Frankreich 1260; Brügge im 16. Jahrh.; Berlin und Wien am Anfang des 19. Jahrh.; Mone'scher Blindenverein), für Gefangene (Lehrer und Prediger für diese). — In betreff der Rettungsanstalten hat der Staat durch das Gesetz über die Unterbringung verwahrloster Kinder vom 6.—12. Lebensjahre vom 13. März 1878, erweitert und verbessert durch das

[1] Verhandlungen des 25. Kongresses für Innere Mission zu Cassel 1888.

Gesetz über die Fürsorgeerziehung Minderjähriger vom 1. April 1901, sich mit den Rettungsanstalten und Erziehungs-Vereinen der Inneren Mission in Verbindung gesetzt, und für die gemäss dem § 56 des Strafgesetzbuchs verurteilten Jugendlichen vom 12.—18. Lebensjahre eigne „Erziehungs- und Besserungs-Anstalten" (Wabern) gegründet. Die Erziehungs-Vereine, der erste 1845 von Pastor Bräm in Neukirchen bei Mörs gegründet, suchen gefährdeten und verwahrlosten Kindern durch Unterbringung in einfachen christlich gesinnten Familien eine gute Erziehung zu geben.

Schon in dem „Landrecht" hatte Preussen ein gesundes Armengesetz (Freiheit der Niederlassung und der Eheschliessung); das preussische Gesetz vom 31. Dez. 1842 baute weiter (Unterstützungswohnsitz drei Jahre); die Gesetze des Norddeutschen Bundes vom 1. Nov. 1867 (Freizügigkeit) und 6. Juni 1870 (Unterstützungswohnsitz zwei Jahre) rezipierten preussische gute Grundsätze. Die Ausführung wird den Einzelstaaten bezw. Städten überlassen; hierfür vorbildlich das Elberfelder (Dan. von der Heydt) Armenpflegesystem von 1853, das vor allem auf den in dem ministerium caritatis der reformierten Gemeinden durchgeführten Gedanken Calvin's[1] beruht und an die Hamburger Ordnung des Prof. Büsch und v. Voght anknüpft. Die Stadt ist in Bezirke, diese in Distrikte geteilt, jeder Armenpfleger (Ehrenamt) hat nur wenige Pfleglinge und weite diskretionäre Vollmacht; die Tendenz geht auf wirtschaftliche und sittliche Hebung der Bedürftigen. Vorzügliche Ordnung; aber weil obligatorisch bedarf alle, auch die beste, bürgerliche (staatliche) Armenpflege der Ergänzung durch die kirchliche, deren Prinzip Barmherzigkeit, deren Erfolg daher nicht demoralisierend ist[2]. — Die neuere soziale Gesetzgebung, beruhend auf der Botschaft Kaiser Wilhelm's I. vom 17. Nov. 1881 mit ihrer grossherzigen Fürsorge für alle Bedrängten, beweist ein „praktisches Christentum" und eine Durchdringung der Gesetzgebung mit Motiven evangelischen Christentums, dass sie nur als *„Sieg des Protestantismus"* (Uhlhorn) zu verstehen ist. Weil aber Gesetz,

[1] OvGerlach, Die kirchliche Armenpflege. Nach dem Englischen des Dr. Thomas Chalmers bearbeitet 1847.

[2] Gühlhorn, Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart 1892.

bedarf sie der Ergänzung seitens der die Kräfte des Evangeliums, des Glaubens und der Liebe, entfaltenden evangelischen Kirche.

§ 126. Die heutigen Werke der Inneren Mission
(*L. § 308—311.*)

(soweit sie nicht bereits genannt sind).

1. Diakonissen und Diakonen („Brüder"). Die Diakonissensache ist nach Ursprung und Gepräge in verschiedene Zweige zu teilen. a) Kaiserswerth. Erinnerungen an die Calvinischen Gemeindediakonissen des Niederrheins (1568—cr 1650) und der Vorgang der Elis. Fry in dem Weibergefängnis von Newgate, des Pfarrers Klönne (1820) und von der Recke-Vollmerstein, sowie die Kenntnisnahme der Einrichtungen der Mennoniten in Holland bewogen Pfarrer Th Fliedner 1833 zur Stiftung eines Asyls für weibliche Entlassene, 1836 zur Stiftung eines Diakonissenhauses („*zur Wiederherstellung des apostolischen (?) Diakonissenamts*" [Gemeindeamt?]). Das Kaiserswerther Diakonissenhaus hat Calvinisches Gepräge in Einfachheit, Gehorsam u. s. w.; Missionssinn (Orient) ist ihm eigentümlich. b) J Gossner's Elisabethstift in Berlin (1833, 36) und W Löhe's Anstalt in Neuendettelsau (1854) sind protestantische Nachbildungen der Stiftung des Vincenz von Paulo, die Diakonissen ein protestantisches Gegenstück zu den barmherzigen Schwestern. c) Ein freies, fast demokratisches, Gepräge hat die Strassburger Anstalt des Pfarrers Härter 1842. d) Eklektisch die Vorzüge der genannten vereinigend und die Krankenpflege technisch vollendend ist das „*Zentral-Diakonissenhaus*" Bethanien in Berlin, von König Friedrich Wilhelm IV. gestiftet. e) Ein spezifisch lutherisches und westfälisches Gepräge hat Pastor v Bodelschwingh's Diakonissenhaus Sarepta bei Bielefeld (1869), das 1894 bereits 640 Schwestern zählte. Im Jahre 1901 hatte Deutschland 75 Diakonissenhäuser mit 14501 Schwestern.

Diakonen-Anstalten entstanden in Verbindung mit Rettungsanstalten 1820 durch Zeller in Beuggen und von der Recke-Vollmerstein in Düsselthal; es folgten das Rauhe Haus 1833, Chrischona in Basel 1840, Duisburg 1845, Züllchow und Neinstedt 1850, Johannesstift in Berlin 1858,

Bugenhagenstift in Ducherow 1866, Stephansstift in Hannover 1869, Obergorbitz 1873, Karlshöhe bei Ludwigsburg 1876, Nazareth in Bielefeld 1877, Karlshof in Ostpreussen 1883, Diakonenhaus in Nürnberg 1890, Hephata bei Treysa 1901 — im ganzen 2100 „Brüder". Ein Unterschied der „Brüder" von den „Diakonen" ist insofern da, als jene auch als Stadtmissionare tätig sind, beider von den Diakonissen insofern, als diese in näherer Verbindung mit ihren Mutterhäusern bleiben.

2. Evangelisation. a) Stadtmissionen in grösseren Städten, als Hilfsleistung für das geistliche Amt gedacht, jedoch nicht — das ist ein Mangel — Organe der Gemeinde, sondern freier Vereine.

b) Die Sonntagsschulen (zu unterscheiden von den kirchlichen Kindergottesdiensten) für arme und sittlich gefährdete Kinder. Es gibt (1902) in Deutschland 6000 Sonntagsschulen (inkl. Kindergottesdienste) mit und ohne Gruppensystem, mit 19 000 Helfern und 730 000 Kindern. Es gibt vier Sonntagsschul-Vereine: zu Berlin 1863, Stuttgart 1871, für Rheinland und Westfalen 1872, Bremen 1876. Ein Uebergang zu kirchlichen Kindergottesdiensten ist überall bemerkbar.

c) (Mägdeschulen, Mägdeherbergen [Marthasheim], Dienstboten-Vereine) Magdalenen-Vereine, bezw. Anstalten (der Name irrtümlich nach Lc 7 36), von ThFliedner 1833 begonnen, von Heldring in Hemmen (Steenbeck) 1848 für Gefallene und Gefährdete sehr gefördert. In Deutschland gibt es 40 Asyle, die ihre schwere aber nicht vergebliche Arbeit tun. Gesetzgebung und Polizei haben hier grosse, noch unerfüllte Aufgaben. — Abart sind die Versorgungshäuser für erstgefallene Mädchen (Frl. Lungstras-Bonn (1873), dann Eppendorf bei Hamburg, Marburg, Leipzig [„Kinderheim"]).

d) Nur zu nennen sind die zahlreichen Vereine für entlassene Sträflinge, für Auswanderer, für Hafen- oder Seemanns-Mission, für Verbreitung christlicher Schriften (Traktat-Gesellschaften, Schriftenniederlagen, Volksbibliotheken, Kolportage-Vereine, Christliche Buchhandlungen).

3. Diakonie. Besonders zu erwähnen ist die Pflege der Epileptischen und Blödsinnigen, begonnen durch Dr. Guggenbühl in Bern 1841. Es gibt 44 Idioten-Anstalten in Deutschland, daneben viele Anstalten für Epileptische (hervor-

zuheben Bethel bei Bielefeld, Stetten in Württemberg, Langenhagen bei Hannover). Eine starke Bewegung zur Verstaatlichung dieses Werkes der Inneren Mission (Prov.-Stände in Westfalen, Kommunalstände des Reg.-Bez. Cassel 1890, Preussisches Gesetz vom 11. Juli 1892) ist bemerkbar.

4. Geselligkeit. Hervorragend sind die Jünglings-Vereine, die ersten 1825 in Basel, 1835 in Bremen, von der Inneren Mission in Fluss gebracht. Die eigentliche Aufgabe ist die Pflege christlicher Geselligkeit. In Form freier Vereine haben sich die Jünglings-Vereine weit verbreitet (in Deutschland 2000 Vereine mit 100000 Mitgliedern in neun Verbänden); sie stehen durch den *„Internationalen Jünglings-Vereins-Kongress“* (6168 Vereine mit 521 695 Mitgliedern) auch mit den ausländischen in Verbindung. Ausserdem gibt es 1234 Vereine mit 29 000 Mitgliedern ohne Anschluss an den Kongress. Die Aufgabe, die Jünglings-Vereine zu verkirchlichen und damit unter kirchlichen Einfluss zu bringen (Eisenacher Kirchenkonferenz 1896), ist dort um so dringender, wo der organisierten Kirche opponierende pietistische oder freikirchliche Elemente überwiegend sind und öffentliche Bedeutung zu gewinnen suchen. In ihrer jetzigen Form haben die Jünglings-Vereine allzusehr den Charakter einer religiösen Partei. Grösseren Einfluss auf den gesamten Handwerkerstand haben durch ihre soziale Haltung die katholischen Gesellen-Vereine, von Ad. Kolping 1845 gegründet; es sind ihrer 450 mit mehr als 50 000 Mitgliedern. Auf evangelischer Seite sind dagegen die *„Evangelischen Arbeitervereine“* unter Führung von Pfarrer Lic. Weber in M.-Gladbach von nicht geringem Einfluss; der erste ist gestiftet von Bergmann Fischer 1882 mit der Aufgabe, *„das evangelische Bewusstsein der Arbeiter zu stärken und den Klassenhass zu beseitigen“*. Der rheinisch-westfälische Verband (inkl. 28 Einzelvereine) umfasst (1899) 144 Vereine mit 33 771 Mitgliedern, im Kgr. Sachsen sind 18, in der Provinz Sachsen 16, in Schlesien 8 Vereine u. s. w., im ganzen (1899) 359 Vereine mit 79 000 Mitgliedern. Sie sind in ihrer freien Gestaltung eine Probe für das Vertrauen, das der Pfarrer unter den Arbeitern geniesst[1].

[1] Weber, Praktische Anweisung zur Begründung und Leitung Evangelischer Arbeiter-Vereine 1890. — Lorenz, Handbuch für Evangelische Arbeiter-Vereine 1892.

Viertes Kapitel.

Aufgaben der Kirche. Pia desideria.

§ 127. Freie Vereine und organisierte Kirche. Die nächsten Ziele kirchlicher Liebesarbeit. (*L. § 312—316.*)

In der um Gottes Wort und Sakrament sich sammelnden Einzelgemeinde tritt die ideelle religiöse Grösse der „Kirche Christi“ in die Erscheinung. Die Landes-(Provinzial-)Kirche ist juridischer (administrativer) Natur; aber je mehr die Einzelgemeinden werden, was sie sind, um so mehr religiöse Kraft wird auch die administrative Kirche entfalten können. Die freien Vereine sind meistens Zeugnisse, soweit sie sich auf die Einzelgemeinde erstrecken, dass diese sich ihres Berufes nicht bewusst geworden ist, soweit sie sich auf die Landeskirche erstrecken, dass diese nicht religiös erfüllt ist. Dass auf religiösem Grunde stehende Vereine zu religiösem und sittlichem Zwecke Sache der religiösen Einzelgemeinde, bezw. der Landeskirche, werden, ist daher eine Aufgabe, die mit der Erbauung der Gemeinde, bezw. der Kirche, zusammenfällt.

Das Interesse der Sache wird sich stets mit dem wahren Interesse der Kirche decken, da ein Christentum ohne Kirche stets ungesund ist, und die Kirche echtes Christentum zu fördern als ihre eigene Aufgabe zu erkennen hat. Das Interesse der Kirche als Gemeinde Christi geht mit innerer Nötigung darauf, dass der Zweck alles Gemeindegottesdienstes nicht nur darin sich erfülle, dass das Leben des einzelnen in seiner Vereinzelung, sondern dass auch das Leben der Kirche als Gemeinde Christi ein Gottesdienst sei. Da aber das Gebiet der freien Vereine keineswegs in allen Fällen mit dem Gebiet der Gemeinde bezw. Kirche kongruent ist, so werden Vereine bestehen bleiben müssen, die der Gemeinde bezw. der Kirche nicht einzugliedern sind. Ebenso wird von praktischem Gesichtspunkt aus die Bildung neuer Vereine mit lokal- oder provinzial-kirchlichem Gepräge zu fördern sein, solange es sich um Bedürfnisse handelt, zu deren Befriedigung die kirchliche Form noch nicht gefunden ist.

Dass das Schwergewicht der evangelischen Kirche in der Einzelgemeinde liegt, ist reformatorische Grundanschauung.

Aus dieser Erkenntnis sind die Gedanken und die Forderungen geboren, die zur Bekämpfung der atheistischen und materialistischen Mächte durch Entfaltung der Kraft des Evangeliums an die Kirche unserer Tage gestellt sind. Nach dem Vorgang von HHenrici (Reisebriefe 1877), ESulze, Hv Soden, RSohm u. a. hat der erste evangelisch-soziale Kongress 1890 in der Resolution Kaftan dieselben geltend gemacht. Sie gelten vor allem den grösseren Städten und sind etwa folgende:

1. Alle für den Bau der Gemeinde Christi verwendbaren Kräfte der Gemeinde sind zu erwecken und kirchlich zu organisieren[1].

2. Nicht Personal-, sondern Parochialgemeinden sind zu bilden, ohne dem Gewissen und der Ueberzeugung der einzelnen zu nahe zu treten.

3. Alle hierarchische Abstufung des geistlichen Amts hat kein Recht des Bestands in der evangelischen Kirche[2].

4. Keine Gemeinde sei grösser als 5000 Seelen und sei um einen Pfarrer gesammelt.

5. Jeder Pfarrer muss durch spontane Seelsorge seine Gemeindeglieder genau kennen lernen.

6. Von jedem Pfarrer, besonders in Industrieorten, ist Bekanntschaft mit den sozialen Bewegungen und den volkswirtschaftlichen Fragen der Gegenwart zu fordern.

7. In sozialer Beziehung ist die Aufmerksamkeit vor allem der Hebung und Heiligung des Familienlebens und der Stützung und Bewahrung der Alleinstehenden durch das Gemeindeleben zuzuwenden.

8. Der Pfarrer hat in allem die Aufgabe, der Vertrauensmann seiner ganzen Gemeinde zu werden. Dazu ist jedoch eine Neuordnung der Vorschriften über Wahrung des Beichtgeheimnisses unbedingt erforderlich.

Die nächsten Ziele der kirchlichen Liebesarbeit sind von den obwaltenden Verhältnissen aus zu erkennen. Sie weisen 1. auf kirchliche Armenpflege neben der bürgerlichen hin. Soweit möglich ist die humanitäre Einzel- und Vereinshilfe kirchlich zu konzentrieren und einheitlich nach kirchlichen

[1] Vgl. ThHarnack bei Zöckler[3] IV 652 Nr. 51.

[2] Vgl. Luther, Von dem Papsttum zu Rom (1520) 27 107. — Tract. de Pot. et Prim. Papae § 11 (Müller 330).

Motiven (Liebe aus Glauben) und Zielen zu organisieren. Die Ziele sind mit denen der Inneren Mission identisch, nicht römische Propaganda, wohl aber nach Mt 5 16 I Pt 3 1 2. 2. Wie dieser Teil der Diakonie, so ist sie im ganzen Umfange kirchlich zu organisieren. Dazu ist not, a) dass die Berufsarbeiter derselben aus dem Dienst der freien Vereine in den Dienst der Gemeinde, der Kirche, treten; b) dass Diakonen- und Diakonissenhäuser provinzial-, bezw. landeskirchliche Institute werden, was auch nur heilsam auf die christliche Anschauung und auf die Frequenz derselben wie auf die Wertschätzung der organisierten Kirche seitens ihrer Glieder wirken kann. 3. Von der kirchlichen Diakonie in Armen- und Krankenpflege aus werden die mannigfaltigen Gebiete des sittlichen und religiösen Lebens der Gemeinde (Kirche) durch organisierte Selbsttätigkeit der Gemeinde in Angriff zu nehmen sein durch Vereinsbildungen, Versammlungen kirchlichen Gepräges u. dergl. mehr. Die sittliche und religiöse Seite der sozialen Frage insonderheit ist in der Gemeinde zu behandeln, damit das Evangelium sich erweise als Macht zur Rettung der Gesellschaft.

Zweites Buch.

Der Gustav-Adolf-Verein.

Literatur: KZimmermann, Der G.-A.-V., ein Wort von ihm und für ihn[7] (1854) 1867. — Grossmann u. Zimmermann, Der Bote des G.-A.-V., seit 1843. — KZimmermann, Die evangel. Diaspora 1868. — Derselbe: Der G.-A.-V.- nach seiner Geschichte, seiner Verfassung und seinen Werken 1878. — HFvCriegern, Der G.-A.-V. in den ersten 50 Jahren seines Bestehens 1882 (vollst. Verz. der Lit. bis 1882 S. 127—138). — JOZenker, Der G.-A.-V. in Haupt und Gliedern. Aktenblätter 1882. — Zahlreiche Monatsblätter; bes. auszuzeichnen das von Terlinden in Duisburg.

Nach § 1 der Satzungen des G.-A.-V.s ist dieser eine Vereinigung von Gliedern der evangelischen Kirche, um die (kirchliche) Not der Glaubensgenossen in und ausser Deutschland zu heben. Der G.-A.-Verein erweckt das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Evangelischen und dient somit dem Interesse der Einheitlichkeit der Kirche. Da er aber nur der Einheitlichkeit, nicht direkt der Heiligkeit dient, also nur äusserlich wirkt nach dem Merkmal des Namens evange-

lisch oder protestantisch, so ist Misstrauen gegen sein evangelisches Bekenntnis unvermeidlich, obgleich jene Stellung nicht aus Gleichgültigkeit geboren, sondern ebenfalls unvermeidlich ist.

§ 128. Entwicklung des Gustav-Adolf-Vereins.

(*L. § 317—321.*)

Auf der Festversammlung des 200jährigen Gedenktages des Todes Gustav Adolf's bei Lützen am 6. Nov. 1832 entsteht der Plan (Grossmann), ein würdiges Denkmal dem Könige zu errichten. Aus dem Ueberschuss der Sammlungen wird eine G.-A.-Stiftung gebildet und am 6. Dez. 1832 wird die Stiftung vollzogen (Grossmann, Schild, C Lampe) zur Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen (erste Gabe 1833 nach Karlshuld in Bayern). Zwei Comités in Dresden und Leipzig sammeln ein Kapital, das 1834 in Leipzig deponiert wird. Folgende Daten sind für die Entwicklung wesentlich: Erster Zweigverein in Altenburg 1834, erste Gabe Friedrich Wilhelm's IV. 1835, Protektorat desselben über die preussischen Vereine 1844, preussische Kirchenkollekte und Erwähnung des Vereins im Kirchengebet 1852; sechsjährige Hauskollekte in Schweden 1836; selbständiges Vorgehen Zimmermann's in Darmstadt 1841; seine Vereinigung mit Leipzig und Erweiterung der vereinigten Vereine zum Allgemeinen deutschen Verein der G.-A.-Stiftung 1842. Die Organisation des Vereins in Zentralvorstand, Haupt- und Zweigvereinen, welche Zentralisation und freie Bewegung der einzelnen Vereine glücklich verbindet, geschieht 1843, und 1844 schliessen sich die preussischen Vereine an. Nun beginnen schwere Kämpfe, zuerst um den Namen, der in Bayern verpönt war; dann um die Unterstützung deutschkatholischer Gemeinden. Der Zentralvorstand entschied sich für den bisherigen Namen und lehnte diese Unterstützung ab. Endlich (1846 in Berlin) die Frage, ob Prediger freireligiöser Gemeinden (Rupp-Königsberg) Deputierte sein, d. h. ob jene Gemeinden als evangelische anerkannt werden können. Der Zentralvorstand verneinte die Frage, ebenso die Hauptversammlung; aber die des Jahres 1847 tadelte das Verfahren des Zentralvorstands. Eine grosse Reihe tüchtigster Glieder trat aus, der „lutherische Gotteskasten" wurde gegründet, und

der G.-A.-V. wurde nicht ohne seine Schuld hinsichtlich seiner kirchlichen Stellung verdächtigt. Dazu brach 1848 die Revolution aus; die Einnahmen gingen von 70000 Thlr. auf 14000 hinab. Gleichwohl wurde 1848 das jährliche „grosse Liebeswerk“ und 1849 das Institut der Reiseprediger beschlossen.

Namentlich der evangelischen Würde des Vorsitzenden Dr. Grossmann sen. ist es zu danken, dass Vertrauen der kirchlichen Kreise und Behörden wieder Platz griff, und der Verein aus seinem tiefen Fall emporblühen konnte. Im Jahre 1851 wird der Verein vom „Kirchentage“ anerkannt, es folgen die Konsistorien von Oldenburg, Bernburg, Provinz Sachsen, die Westfälische Provinzialsynode; der Erlaubnis für Bayern (1849) folgte 1861 die für Oesterreich. Frauenvereine (von Jonas 1852 angeregt) werden gestiftet und empfangen 1862 ihre Satzungen; Studentenvereine (zuerst Berlin und Jena) entstehen 1858 und werden 1862 organisiert, und der preussische Oberkirchenrat übernimmt die Fürsorge für die evangelischen Gemeinden der Moldau und Walachei.

Im Jahre 1863 war die Entwicklung nach aussen und innen zu einem gewissen Abschluss gekommen. Seitdem hat es nicht an reichem Wachstum gefehlt — sehr erfreulich war Juli 1890 der Anschluss der Evangelisations-Gesellschaft von Elsass-Lothringen —, auch nicht an Kämpfen und Hindernissen: das Verhalten der Slaven; der Synoden der Helvetischen Konfession zu der Jubiläumsgabe an Oesterreich 1881; der Vorwurf, der Verein arbeite an der Beseitigung der Sonderbekenntnisse in den G.-A.-Gemeinden; das österreichische Volksschulgesetz vom 14. Mai 1869, wodurch konfessionslose, d. h. in Wirklichkeit römisch-katholische, Gemeindeschulen eingerichtet wurden und viele evangelische Schulen eingehen mussten. Das Vereinsjahr 1889/90 hat zum erstenmale in seiner Jahreseinnahme die Summe von 1 Million Mark überschritten; im ganzen waren bis dahin etwa 25 Millionen an etwa 3700 Gemeinden zur Verteilung gekommen.

Der G.-A.-V. ist insofern streng konfessionell, als er seine Hilfe von der Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche abhängig macht; konfessionslos, sofern er weder von seinen Mitgliedern noch von den unterstützten Gemeinden die Zustimmung zu einem formulierten Glaubensbekenntnis fordert. Nicht der Ge-

gensatz gegen Rom ist das Prinzip, sondern die evangelische Bruderliebe, durch welche er etwa 700 000 Evangelische ihrer Kirche erhalten und sie vor Rom gerettet hat.

§ 129. Aufgaben der Kirche. Pia desideria. (*L. § 322. 323.*)

Die Pflicht der Kirche, für die geistlichen (kirchlichen) Bedürfnisse aller ihrer Glieder einzutreten, wird anerkannt 1. tatsächlich schon durch die Mitgliedschaft am G.-A.-V. selbst; 2. durch die Satzungen des Vereins § 1, welcher die normale Hilfsleistung an die Glaubensgenossen seitens „des eignen Vaterlandes", d. h. der heimischen Kirche, hervorhebt; die Pflicht der Selbstauflösung des G.-A.-V.s auch durch Uebertragung seiner Leistungen an die heimischen Kirchen ist damit proklamiert. Es lässt sich nicht verkennen, dass der Verein durch seine stets wachsende grossartige Tätigkeit an Ueberlastung seiner freiwilligen Arbeiter leidet, in seiner Wirksamkeit daran, dass er Liebe nicht zur eignen Landeskirche, sondern zu einem mildtätigen Verein erweckt. Für die organisierte Landeskirche ist es unwürdig, freien Vereinen die Fürsorge für ihre schwachen Kinder zu überlassen, statt selbst diese zu pflegen. Dass die Kirche, wenigstens in Deutschland, dazu imstande ist, ergibt sich daraus, dass die Mitglieder der preussischen Landeskirche bisher fast 4 Millionen Mark mehr an den Verein gezahlt haben, als die bedürftigen Gemeinden der preussischen Landeskirche von dem Verein empfangen haben, Hannover $^1/_2$ Million Mark, Schleswig-Holstein $^3/_4$ Million Mark, Hessen-Nassau 1 Million Mark mehr. Hieraus geht hervor, dass die deutschen Landeskirchen leistungsfähig genug sind, die bisher vom G.-A.-V. für ihre Diaspora verwendeten Mittel von sich aus aufzubringen und zu verwenden. Treten die Landeskirchen für ihre Diaspora ein, so erfüllen sie nur eine einfache Pflicht; der Gewinn wird ihnen selbst zu gute kommen in der moralischen Festigung ihrer Stellung, in dem Bewusstsein ihrer Glieder, an ihnen eine die Gemeinden segnende Macht zu haben.

Die Frage nach der Beschaffung der finanziellen Mittel nicht nur für die vom G.-A.-V. zu übernehmenden Pflichten, sondern auch für die geforderte Liebesarbeit der evangelischen Kirche überhaupt, erledigt sich durch folgende Erwägung:

1. Die ehedem oft und viel behandelten Dotationsansprüche

der evangelischen Kirche (in Preussen) an den Staat[1] sind durch das Gesetz betreffend das Diensteinkommen der evangelischen Pfarrer vom 2. Juli 1898 vorläufig zum Schweigen gebracht. Nach diesem Gesetz wird jährlich eine Summe von 6 508 903 M. aus Staatsmitteln bereitgestellt, und den Pfarrern ist ein Diensteinkommen (ausser Wohnung und Garten) von 1800 M. bis (vom 25. Dienstjahr an) 4800 M. garantiert. Die grossen Vorzüge dieses Gesetzes sind leicht ersichtlich; den ärmlichen Verhältnissen der evangelischen Pfarrer ist dadurch ein Ende gemacht. Allein es ist zu beachten: 1. dass jene Summe nicht als Dotation, sondern als jährlicher Zuschuss gedacht ist; 2. dass formell die Gemeinden die Verpflichtung für Aufbringung des Grundgehaltes und der jährlichen Einkaufssumme in die Alterszulagekasse haben übernehmen müssen; die dafür zu verwendenden Summen werden den Gemeinden durch den Staatszuschuss ersetzt; 3. dass jedoch nur leistungsunfähige Gemeinden auf den Ersatz Anspruch haben; über die Leistungsunfähigkeit entscheidet das königliche Konsistorium mit dem Synodalausschuss. Die finanzielle Abhängigkeit der Kirche vom Staat ist demnach durch das Gesetz völlig geworden.

2. Für die Liebesarbeit der Kirche (was durch eine Dotation geschehen wäre) hat das genannte Gesetz keine Mittel flüssig gemacht. Die Kirche hat durch finanzielle Belastung ihrer Glieder dafür einzutreten. Der freie Liebeswille der einzelnen muss freilich nach wie vor gepflegt werden, aber dauernde Einrichtungen sind nicht darauf zu gründen, zumal da nur weiche Naturen das freiwillige Geben leicht lernen, und nur ein Bruchteil der Gemeinde die Gebenden sind; die Gemeinde als solche lernt Liebestätigkeit nur durch die Kirchensteuer, wie daraus zu erweisen ist, dass die Höhe der freiwilligen Kollektengaben in gleichem Verhältnis zu der Höhe der Kirchensteuer zu stehen pflegt.

---

[1] Vgl. HGerlach, Die Dotationsansprüche und der Notstand der evangelischen Kirche im Königreich Preussen 1875. — FrVenter, Das gute Recht der preussischen evangelischen Kirche auf Gewährung einer Dotation seitens des Staates 1886. — RWDove, Art. Säkularisation in RE² 14 (1884) S. 41—63. — JFr v Schulte, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts (1880) § 23, 2 IV.

§ 130. Anhang. Der Evangelische Bund und die Evangelische Allianz. (*L. § 324. 325.*)

Der Evangelische Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen besteht seit 1886 und hat jetzt etwa 130 000 Mitglieder. Nach § 2 seiner Satzungen bekennt er sich „*zu Jesu Christo, dem eingebornen Sohn Gottes, als dem alleinigen Mittler des Heils, und zu den Grundsätzen der Reformation*“. Zweck und Aufgabe ist teils abwehrend, teils einigend und bauend, beides orientiert durch den Gegensatz gegen die Macht des jesuitisch gewordenen Rom. Da die Einzelgemeinde nur zu geringem Teil die Abwehr gegen Rom und die Bewahrung ihrer Glieder vor Rom zu leisten vermag, die organisierte Landeskirche aber in ihren Behörden je höher desto mehr durch das politische Interesse des Staates gebunden ist, so ist dermalen die Aufgabe nur durch einen freien Verein zu erfüllen. Das Interesse positiver Reinigung und Stärkung des evangelischen Bewusstseins ist im Evangelischen Bunde vorwiegend, wie die Verhandlungen der jährlichen Generalversammlungen und die „Kirchliche Korrespondenz“ beweisen.

Der Evangelische Bund ist wohl zu unterscheiden von der Evangelischen Allianz (früher auch „Evangelischer Bund“ genannt), die 1845 von Mitgliedern der schottischen Staats- und Freien Kirche angeregt wurde und bald ins Leben trat. Sie bezweckt eine Vereinigung von christlichen Individuen aus allen evangelischen Kirchengemeinschaften, um den Uebergriffen des Papismus und Puseyismus eine grössere Einheit entgegenzusetzen. Konstituiert wurde die Evangelische Allianz 1846 in London; der Zweck wurde modifiziert in „*Beförderung eines christlich-liebevollen, friedlichen, freundlichen Verhältnisses zwischen den einzelnen evangelischen Denominationen und eines einträchtigen Zusammenwirkens gegenüber den gemeinsamen Feinden und Gefahren*“; ein Glaubensbekenntnis in 9 Artikeln mit echt englischem und scholastischem Gepräge wurde aufgestellt und angenommen. 7 Zweigvereine umfassen ganz Europa und Amerika. Die mancherlei Erfolge der Evangelischen Allianz (liter. Organ: Evangelical Christendom, its state and prospects) werden durch die englisch inde-

pendentistische Propaganda im deutschen evangelischen Kirchengebiet, die seit 1845 stets sich steigert, durch das unbrüderliche Verhalten mehrerer englischer Missionen gegen deutsche auf dem Gebiet der Heidenmission paralysiert. In engeren Grenzen ist der gesunde Nachfolger der Evangelischen Allianz der Evangelische Bund.

IV. Teil.

Die Lehre von der Betätigung der Allgemeinheit der Kirche.

Erstes Buch.

Die evangelische Heidenmission.

(L. § 326—328.)

Literatur: Ausser zahlreichen Monographieen die Hallischen Sammlungen 1710—1834. — Die Elberfelder Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu Christi, seit 1815. — Das Baseler Evang. Missionsmagazin seit 1817. — Die „Allgemeine Missionszeitschrift" von G Warneck seit 1874. — Die Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft von Buss, Arndt und Happel seit 1886. — Ferner: Blumhardt-Grundemann, Kleine Missionsbibliothek[2]. 4 Bde. 1876 ff. Ergänzungsband für 1878—88, von Grundemann 1890. — GWarneck, Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart[7] 1901. — Derselbe, Artikel: Mission unter den Heiden. 2. protestantische in RE[3] 13 125—171. — Derselbe: Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. 3 Bde. 1892—1900. — Die zahlreichen Schriften von GWarneck und ThChristlieb. Vgl. im übrigen Hagenbach-Reischle S. 552 ff. und fortlaufendes Literaturverzeichnis bei Warneck in der Allg. Missionszeitschrift. — Elementar: EStrümpfel, Was jedermann heute von der Mission wissen muss. 1902.

Das Missionsinteresse der Kirche beruht auf der Glaubensgewissheit, dass Christus, das Haupt der Kirche, der Heiland der Welt ist, somit der Kirche das Prädikat der Allgemeinheit eignet. Das Missionsinteresse wird zur Missionspflicht der Kirche, weil sie das Organ Gottes in der Welt ist. Die Missionspflicht der Kirche äussert sich unmittelbar und allgemein in dem okkasionistischen Missionsbetrieb (z. B. Act 8 4 f. 11 19 f.), aus diesem erwächst der charismatische (Apostel, Evangelisten in alter und neuerer Zeit). Ein unevangelischer Nebenzweig ist der ekklesiastische Betrieb besonders der römischen Kirche, während der charismatische Betrieb, der ehedem in individueller Form auftrat, unter der geschichtlichen Leitung Gottes in genossenschaftlicher Form der Missions-

betrieb der freien Gesellschaften der evangelischen Kirche geworden ist.

§ 131. Die Entstehung der evangelischen Heidenmission. Das 16. und 17. Jahrhundert. (*L. § 329. 330.*)

Dem kräftigen Appell des Erasmus (Ecclesiastes 1 52) an das Gewissen der Christenheit, recht Mission zu treiben, stehen im 16. Jahrh. auf evangelischer Seite nur das betrügerische Unternehmen Villegaignon's in Brasilien, der Versuch Gustav Wasa's, die Lappen zu christianisieren und die selbstlosen Bemühungen des Freiherrn Hans Ungnad von Sonegg zur Seite[1]. Weder den lutherischen noch den reformierten Reformatoren fehlte es an Missionsinteresse, auch nicht an dem Bewusstsein der Missionspflicht der Kirche; aber diese Pflicht war ihnen nur auf dem Wege des ursprünglichen und unmittelbaren, des okkasionistischen Betriebes erfüllbar: so würden unter Gottes Leitung die Auserwählten aus allen Völkern gesammelt werden[2]. Literarisch tritt übrigens Adrian Saravia 1590 in seinem Buche: De diversis ministrorum gradibus sic ut a domino fuerunt instituti Cap. 17 für die Pflicht der Kirche ein, neue Kirchen zu pflanzen. Im 17. Jahrh. wird die Mission von der lutherischen Orthodoxie heftig bekämpft; dasselbe Jahrhundert zeitigt jedoch die ekklesiastischen Missionsunternehmungen der holländisch-ostindischen Handelsgesellschaft (seit 1602) auf den Molukken, in Ceylon, Formosa, Java, Sumatra, der holländisch-westindischen Handelsgesellschaft (seit 1612) in Brasilien unter Johann Moritz von Nassau-Siegen[3], der Labadistengemeinde zu Wieuwerd (1680) in Suriname, des Labadisten Peter Schlüter (1660) in New-York. Sie alle hatten nur einen vorübergehenden Erfolg[4]. Entschieden charismatischen Charakter hat die Mission der Puritaner (seit 1620) unter den Indianern in Nordamerika (John Eliot,

---

[1] OThelemann, Art. Villegaignon in RE[2] 16 (1885) S. 472—477. — JPindor, Ein Appell für die Christen des Orients aus Luther's Zeit (Monatsschrift: Der christliche Orient, herausgeg. von JLepsius 1897, S. 3 f.).

[2] PDrews, Die Anschauungen der reformatorischen Theologen über die Heidenmission (Ztschr. f. prakt. Th. 1897).

[3] ThChristlieb in Allg. Miss.-Ztschr. 1880.

[4] ARitschl, Geschichte des Pietismus (1880) 1 243 f.

Familie Mayhew) und die schwedische Mission (seit 1637) am Delaware. Erst 1695 kam die Stiftung der ersten protestantischen Missionsgesellschaft zustande, der Society for promoting Christian knowledge, zu der sich 1701 die Society in foreign parts gesellte; auch der ekklesiastisch gedachte grossartige Plan von Oliver Cromwell zur Missionierung der ganzen Erde stammt aus der puritanischen Mission. Durch einen freien Verein, die „Jesusliebende Gesellschaft", sucht mit glühendem Eifer Justinianus Ernst Freiherr von Welz (1664 f.), jedoch ohne den erwünschten Erfolg, den Missionsgedanken zu verwirklichen. Der Philosoph Leibnitz wusste für seinen Plan, über Russland evangelische Missionen nach China zu senden, Interesse zu erwecken[1]. — Die reformierte Kirche hatte für ekklesiastischen, die lutherische für okkasionistischen Missionsbetrieb einen aufgeschlossenen Sinn; für die allerdings der Nüchternheit ermangelnden Bestrebungen von Welz' fehlt beiden das Verständnis.

§ 132. Fortsetzung. Das 18. und 19. Jahrhundert.

(*L. § 331—334.*)

1. Durch seinen Hofprediger Lütkens warb Friedrich IV. von Dänemark 1705 um Missionare für die dänischen Besitzungen (Ostindien seit 1620, Westindien und Goldküste seit 1672). Die pietistischen Kandidaten Barthol. Ziegenbalg und Heinr. Plütschau gingen nach Trankebar; die Leitung dieser staatlich dänischen Mission war tatsächlich in den Händen von AHFrancke. Vom Halleschen Waisenhause aus werden durch das Seminarium orientale Missionen nach Russland und Konstantinopel gesandt, die „Hallischen Nachrichten" erscheinen seit 1710 und stiften eine unsichtbare Missionsgemeinde in Deutschland, die meisten Missionare der Trankebar-Mission gehen aus pietistischen Kreisen hervor; der Pietismus hat die Ehre der evangelischen Kirche auch hinsichtlich der Heidenmission gerettet. Die Opposition der Orthodoxie hielt bis Mitte des 19. Jahrh. das Missionsinteresse auf die pietistischen Kreise beschränkt.

[1] Vgl. Statuten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1700. — Konr.Mel, Die Schauburg der evangelischen Gesandtschaft u. s. w. (Mnsc. auf der Ständischen Landesbibliothek in Cassel). Vgl. Kramer, D. Konrad Mel, ein Missionsschriftsteller aus dem Anfang des 18. Jahrh. (Allgem. Miss.-Ztschr. 1882 S. 481 f.).

Das dänische Missionskollegium trieb auch Mission in Lappland (Olsen, vWesten, Per Fjellström) und Grönland (Hans Egêde 1721—1736 und dessen Sohn Paul). 2. Auf Veranlassung der Anwesenheit des Grafen Zinzendorf 1731 bei der Krönung Christian's VI. in Kopenhagen trat die Brüdergemeinde in das Missionswerk ein; 1732 wurde der erste Missionar nach Westindien, 1733 der erste nach Grönland ausgesandt; es folgen 1735 Suriname, 1737 West- und Süd-Afrika, 1740 die Indianer in Nord-Amerika, 1754 Jamaika, 1756 Antigua. Brüdergemeinde und Heidenmission sind untrennbar verbunden. Die Trankebar-Mission sandte nur studierte, die Brüder-Mission nur unstudierte Missionare und nur zu den verkommensten Völkern aus.

Das 19. Jahrh. ist das Missions-Jahrhundert geworden. Anregungen von Halle und Herrnhut brachten durch den Methodismus am Ende des 18. Jahrh. eine mächtige religiöse Bewegung in England hervor, geographische Entdeckungen (James Cook) und weitwirkende Erfindungen inaugurierten einen ungeahnten Weltverkehr, die Antisklavereibewegung erweckte das nationale Gewissen besonders gegen die Misshandlung der Heiden durch die ostindische Kompagnie, die ihren kirchlichen und missionarischen Verpflichtungen (1698 und 1702) nicht nachgekommen war. 1783 erfährt die Kompagnie den ersten Widerspruch, 1793 erfolgt eine aufgezwungene Reorganisation mit Missionsverpflichtung trotz äussersten Widerstandes, bis 1813 Indien der Mission definitiv geöffnet wurde. Aber es sind freie Vereine, die das Werk in die Hand nahmen (die organisierte Kirche widerstrebte auch hier), und dadurch ist der charismatische Missionsbetrieb gesichert.

I. Die englischen Missionsgesellschaften. 1. Die M.-G. der englischen Baptisten, durch den Glaubenseifer des Schusters Carey hervorgerufen (1792), arbeitet jetzt in Nord-Indien, Ceylon, Westindien (Jamaika), China, Japan (1840—1887 in Kamerun). Organ: The Missionary Herald. 2. Die Londoner M.-G. 1795, zuerst alle Denominationen umfassend, später nur independentistisch. Die Südsee (J Williams) und Südafrika (Moffat, Livingstone), Madagaskar (seit 1818) sind ihre Hauptgebiete. Organ: The Chronicle of the L. M. S. 3. Die kirchliche M.-G. (1799; der Name seit 1812), episkopalen Gepräges, doch weitherzig und brüder-

lich gesinnt. Viele ihrer Missionare sind Deutsche. Sie arbeitet besonders in Ost- und West-Afrika (S. Crowther). Organ: Ch. M. Intelligencer and Record. 4. Die unverträgliche ritualistische M.-G. drängt überall sich ein. Organ: The Mission Field. 5. Die Wesleyanische (methodistische) M.-G. seit 1814. Westindien (Sklaven-Mission), West-Afrika, seit 1822 die Südsee (Tonga und Witi-Inseln), sind ihr Feld. Organ: W. M. Notices. — Neben diesen 5 grossen Gesellschaften steht eine grosse Menge kleinerer Vereine mit Partikularzwecken.

II. Die schottischen Missionsgesellschaften. Kleinere Gesellschaften (seit 1796) machten 1824 der staatskirchlichen Mission Platz (Duff in Indien). 1843 folgte die Trennung der schottischen Kirche in die Established und Free Church und die Bildung zweier Missionsgesellschaften; beide arbeiten in Indien, die der Freikirche auch auf den Neuhebriden und in Syrien. Als dritte ist die Mission der unierten Presbyterianer zu nennen und die Aerzte-Mission in Edinburg seit 1843. — Grossbritannien stellt gegenwärtig 2700 männliche Missionare bei einer Jahreseinnahme von 29 Mill. Mark.

III. Die Nordamerikanischen Missionsgesellschaften. Durch Studenten des Andover College in Massachusetts entstand 1810 der American Board (Ceylon, Bombay, Indien, Sandwich-Inseln; seit 1869 auch ein Woman's Board), 1837 trennte sich davon der Presbyterian Board.

Die amerikanischen Baptisten haben 2 grosse und 4 kleine Gesellschaften, die amerikanischen Methodisten 4 Gesellschaften, ausserdem eine grosse Reihe kleinerer Vereine mit eigenen Missionaren. Neuerdings Strömungen nach Art der Heilsarmee. — Nordamerika hat 1700 männliche Missionare bei einer Jahreseinnahme von 19 Mill. Mark, während Kanada 95 Missionare stellt mit 1450000 Mark.

IV. Die deutschen Missionsgesellschaften. Ausser der Brüdermission ist die Missionsschule von Jänicke (1800—1827) in Berlin zu nennen, die 80 Missionare für andre Gesellschaften ausbildete. Bestehende Gesellschaften sind: 1. Die Baseler (1815—1822 nur Missionsschule): Goldküste, Kamerun, Malabarküste und China, die grösste der deutschen Missions-Gesellschaften. 2. Die Berliner (lutherische, Berlin I) seit 1824 (Süd- und Ost-Afrika, China). 3. Die Rheinische,

aus einem Gebetsvereine von zwölf Männern in Elberfeld 1799 hervorgegangen (Bergische Bibel-Gesellschaft, Wupperthaler Traktat-Gesellschaft, Proselytenherberge in Düsselthal), 1828 entstanden (Süd- und Südwest-Afrika, China, Borneo, Sumatra, Nias, Kaiser-Wilhelmsland). 4. Die Norddeutsche, seit 1836 in Hamburg, seit 1847 infolge konfessioneller Spaltung in Bremen (Neuseeland und besonders die Sklavenküste in Togo). 5. Die evangelisch-lutherische zu Leipzig (in Dresden 1819 Missionsverein, 1832 Missionsschule, 1836 Missionsseminar; 1844 nach Leipzig verlegt). Süd-Australien war das erste Feld, seit 1840 trat sie das Erbe der Hallescheu Mission im Tamulenlande an; neuerdings auch Deutsch- und Englisch-Ostafrika. 6. Die Gossner'sche (Berlin II), 1836 aus der Berliner Mission hervorgegangen, sandte ursprünglich nur Handwerker aus, seit 1858 geschieht die Leitung durch ein Kuratorium (Kols-Mission seit 1845). 7. Die Hermannsburger (keine Gesellschaft) von L Harms, 1849 aus der Norddeutschen Missionsgesellschaft hervorgegangen, streng lutherisch konfessionell (Südafrika, Indien). 8. Die Schleswig-Holsteinische in Brecklum 1877 (Telugu zwischen Madras und Calcutta und das benachbarte Odiya oder Jeypur). 9. Die Neukirchener mit reformiert-freikirchlichem Gepräge seit 1882 (Java und Somaliland). 10. Allgemeiner evangelisch-protestantischer Missionsverein 1884 (Japan und Kiautschou). 11. Die Berliner Mission für Deutsch-Ostafrika (Berlin III) 1886; sie sendet nur studierte Theologen aus. 12. Die Gesellschaft für Innere und Aeussere Mission im Sinne der lutherischen Kirche zu Neuendettelsau 1886 (Kaiser-Wilhelmsland, Australien). Die Evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft für Ost-Afrika in Bayern (1886) ist seit dem 12. Dez. 1892 mit der Leipziger vereinigt. — Die deutschen Gesellschaften unterhalten 915 Missionare bei einer Gesamteinnahme von 6 Mill. Mark.

V. Evangelische Missionsgesellschaften in Holland (Rotterdam), Frankreich (Paris), der Waadtländischen Freikirche, der Waldenser, in Norwegen, in Schweden (staatskirchlich seit 1876), in Finnland, ausserdem 24 koloniale Missions-Gesellschaften.

Der gesamte Protestantismus hat 4700 ordinierte, 2000 nichtordinierte Missionare, 3628 unverheiratete Missionarinnen, 496 approbierte Aerzte, 223 Aerztinnen, 4350 Mis-

sionarsfrauen und eine Jahreseinnahme von 65 Mill. Mark. Es sind 11 563 000 Heidenchristen gesammelt, mit Einschluss der $7^1/_2$ Mill. christianisierten Neger in den Vereinigten Staaten. —

§ 133. Ergebnisse der Missionsgeschichte für den Missionsbetrieb. (*L. § 335—339.*)

Ausser der schottischen und amerikanischen presbyterianischen und der amerikanischen episkopalen Freikirche treiben nur die Staatskirche in Schottland und die schwedische Landeskirche als solche Mission, alle andern Missionen sind Sache freier Vereine. Doch die Freikirchen selbst sind freie Vereine, die Mission der schottischen Staatskirche blüht durch die Konkurrenz der Freikirche, und die schwedische Mission ist klein und gering. Die im Geiste Christi arbeitende Mission der freien Vereine ist die Mission der Kirche Christi. Im Interesse der amtlichen Kirche (Landeskirche u. dgl.) wie im Interesse der freien Mission liegt es, dass zwischen beiden eine engere Verbindung hergestellt werde, deren Gestaltung jedoch rein praktischen Erwägungen unterliegt. Dass anstatt der freien Gesellschaften die Behörden der Landeskirchen die Leitung des Missionswesens in die Hand nehmen, ist weder wünschenswert, noch in absehbarer Zeit praktisch durchführbar.

Die Nachteile des Missionsbetriebs der freien Vereine liegen in der Zersplitterung der Kräfte, Vermehrung der Kosten und der Arbeit, in der Ungleichmässigkeit der Behandlung der Missionare und der heidenchristlichen Gemeinden u. s. w. Sodann in dem Mangel an Garantie für Selbigkeit der Lehre besonders in den nichtkonfessionellen Gesellschaften; diese wird meistens von dem jeweiligen Inspektor abhängig sein. Die Ausbildung der Missionare ist sehr verschieden; der American Board und die englischen Missionen haben zahlreiche Theologen; die Hallesche verwendete bis ins 19. Jahrh. nur Theologen, zuerst auch die Leipziger, jetzt unter den Deutschen nur noch der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein und Berlin III. Die übrigen geben ihren Missionaren seminaristische Ausbildung, jedoch in verschiedener Tüchtigkeit (vgl. Leipzig und Hermannsburg). Im Gegensatz zu der römischen Mission lernt der evangelische Missionar zuerst die Sprache des zu

evangelisierenden Volks; die Bekehrung einzelner ist das erste Ziel, dann der Familien, Sammlung der Familien in Gemeinden, der Gemeinden zur Volkskirche. Finanzielle (Kirchensteuer) und kirchliche Verselbständigung der Gemeinden ist im Gegensatz zu Rom die Tendenz aller evangelischen Mission; die freikirchlichen Missionen eilen oft zu schnell dazu (Kamerun), die Brüdergemeinde hat allzulange damit gezögert.

Mission und Kultur schliessen sich nicht aus; Bedingung und unmittelbare Folge der Mission ist immer ein gewisser Grad der Kultivierung des Volks. Dagegen kann die Verschiedenheit der Zwecke der Kolonisation und der Mission sich zu so scharfem Gegensatz steigern, dass die Missionierung durch ausländische Gesellschaften wünschenswert wird, um der Mission die unentbehrliche Unabhängigkeit zu bewahren.

Die Frucht der Pflege des Missionssinns in den heimatlichen Gemeinden besteht in der Erkenntnis vom Wert des Christentums, von der Unerlässlichkeit entschiedenen Glaubenslebens, in der Erweiterung des religiösen Interesses, in der Bewährung der Bruderliebe. Die Mittel jener Pflege sind vor allem lebendiger Missionssinn des Pfarrers, der auch in der Predigt sich kundzutun hat, Missionsstunden nach sorgfältigster Vorbereitung, Missionsfeste, an denen sich nicht nur ein Missionar, sondern verschiedene Pfarrer mit sachlichen Ansprachen zu beteiligen haben. Von grossem Einfluss sind die jährlichen Missionskonferenzen in der Provinz Sachsen (seit 1878), Brandenburg (seit 1883), Pommern (seit 1885), auch Schlesien (seit 1883), in Thüringen und Königreich Sachsen (seit 1889), im Konsistorialbezirk Cassel (seit 1897) und die internationale, die sich alle 4 Jahre in Bremen versammelt. Auch die 15 studentischen Missionsvereine pflegen das Interesse in erfreulicher Weise unter den künftigen Dienern des geistlichen Amts.

Zweites Buch.

Die evangelische Judenmission.

Literatur: DE LE ROI, Stephan Schultz 1871. — Derselbe: Die evangelische Christenheit und die Juden. I. 1884. II. III. 1891. — Zeitschriften: Der Freund Israels (Basel). — Nachrichten des rh.-westf. Vereins f. Israel (Barmen). — Dibre emeth (Berlin seit 1845). — Saat auf

Hoffnung (von FrDelitzsch 1864—83, jetzt von Faber). — Nathanael, hrsg. von Strack seit 1885. — CFHeman, Art. Missionen unter den Juden in RE^3 13 171—192.

§ 134. Geschichte der Judenmission. (*L. § 340—344.*)

Die religiöse Stellung der Christen zu den Juden ist anders als zu den Heiden. Aus diesen stammt die Christenheit, aus jenen das Heil, Christus; sie sind sein Stammvolk, seine Mörder, die widerwilligen Werkzeuge der Erlösung. Nicht weil der Juden noch eine Zentralstellung im Reiche Gottes wartete, ist Mission an ihnen zu treiben, sondern weil sie Nichtchristen sind, noch dazu mitten in der Christenheit, und wegen ihrer sozialen Stellung. Die Gefahr dieser besteht 1. darin, dass die Juden, unter sich fest zusammenhangend, den christlichen Völkern untermischt, die Produktionskraft dieser zu eigenem Gewinn ausbeuten; seit der babylonischen Gefangenschaft sind die Unterdrückten die finanziellen Unterdrücker der Unterdrückenden gewesen; 2. darin, dass das Geschäftsleben demoralisiert wird und die jüdische Tagespresse und Belletristik Pietätlosigkeit und Unsittlichkeit verbreitet. Der moderne Antisemitismus ist daher wohl zu erklären, ob auch nicht zu rechtfertigen. Das Mittel der Bekämpfung ist vor allem die positive Erbauung der christlichen Gemeinde und die Kraftentfaltung des Evangeliums in ihrer Mitte (Mt 5 16).

Die beiden ersten Jahrhunderte der Kirche sind reich an Judenmission: Christus selbst, die Apostel (Act 21 20), auch Paulus (Rm 1 16 u. a. St.), Justin d. M. Dialogus, Tertull. adv. Jud. Nach der Niederwerfung der Empörung des Bar-Cochba (135 p. Chr.) wird der Mosaismus zum Talmudismus; je mehr Talmudjude, desto unzugänglicher für das Christentum. Das Mittelalter hat eine dreifache Bekehrungsmethode: Bestechung, Geldstrafen und Folter, Kontroversschriften[1]. In Spanien verhalfen die zahlreichen Juden den Omajjaden zum Sieg über die Westgoten, und bis etwa 1000 p. Chr. blühte die Judenschaft Spaniens an Reichtum und Gelehrsamkeit. Proselyten aus den Juden werden die eifrigsten Missionare (Julian von Toledo im 7. Jahrh.). Durch den Dominikanergeneral Raymund von Pennaforte werden im 13. Jahrh. die Dominikaner die eifrigsten Judenmissionare (Disputation von Tordosa Febr.

[1] Conc. Agath. (506) c. 34. — Gregor I., Ep. lib. 4 26 5 7 9 25.

1413 bis Nov. 1414). Doch schon von 1328 an treten heftige Verfolgungen gegen die Juden auf; 1413 und 1414 wandern 200000 der reichsten und gelehrtesten Juden zu den Mauren nach Afrika aus. Unter Ferdinand und Isabella nimmt die Inquisition die Bekehrung in die Hand. 1481 werden in Sevilla 2000 Juden verbrannt, und nach dem Fall von Granáda werden in maiorem Dei gloriam 300000 Juden aus Spanien vertrieben. — Nach törichter Bevorzugung unter Ludwig dem Frommen werden vom 13. Jahrh. an die Juden in Frankreich schwer bedrängt, ihre Schriften verbrannt, und 1321 entsteht ein allgemeines Morden wider sie, weil man sie der Brunnenvergiftung anklagt. — In Italien bereichern sich die Päpste durch das Schutzgeld, das die Juden zahlen, aber geben sie im Karneval unglaublicher Verachtung und Misshandlung preis; seit dem 16. Jahrh. mussten sie wöchentlich oder monatlich eine christliche Predigt in der Kirche oder Synagoge hören, eine Einrichtung, die bis ins 18. Jahrh. in ganz Europa verbreitet blieb. — In England werden die Juden von Wilhelm dem Roten (etwa 1100) an bis Eduard I. sehr geschützt; Proselytenhäuser werden erbaut und reich ausgestattet. Allein ihr Wucher und ihre Münzfälscherei veranlassten 1290 ihre Vertreibung aus England. — In Deutschland finden im Mittelalter nur Zwangstaufen und bei jeder Gelegenheit die blutigsten Verfolgungen statt. — Die Verhältnisse im Mittelalter dauern auch in der Neuzeit fort, bis nach Vorgang des Grossen Kurfürsten, des Toleranz-Edikts Joseph's II. (1782), der Religionsfreiheit in Nordamerika (1783) die französische Revolution 1791 die Emanzipation vollendete, aber auch den Juden in Frankreich eine verhängnisvolle Macht einräumte.

Anfänglich ist Luther den Juden sehr wohlgesinnt, während die Landesfürsten ihr Schutzrecht wider die Juden arg missbrauchen; seine Erfahrungen an den Juden verkehrten Luther's Güte in Feindschaft und Hass[1], nur zum Morde forderte er nicht auf. Diese Gesinnung ging in die nachreformatorische Kirche über. Doch gründete im 17. Jahrh. Esdras Edzardi in Hamburg eine Kasse für Judenbekehrung

[1] Luther, Dass Jesus Christus ein geborner Jude sei (1523) 29 45 f. Von den Juden und ihren Lügen. Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi (1543) 32 99 f. 275 f.

und zum Unterhalt der Proselyten; die Stiftung ist noch heute wirksam. Gelehrte aber sehr schwerfällige theologische Kontroversschriften entstehen in Menge. Im 18. Jahrh. (1736) tritt Landgraf Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt für die Juden ein durch Stiftung einer reichdotierten Proselytenanstalt, deren Fonds jedoch bald anderweitig benutzt wurde.

Der Pietismus befürwortete statt der Verfolgung der Juden ihre Bekehrung (Spener); Zinzendorf bemühte sich eifrigst um sie (Sam. Lieberkühn, Waitz); in Halle wurde 1728 das Institutum iudaicum gegründet (StSchultz), das 1792 einging, aber in neuerer Zeit in Leipzig, Berlin und Greifswald neue Sprossen treibt.

Von Lessing und seinem Freunde Moses Mendelssohn datiert eine Reformbewegung unter den Juden, welche diese vom Talmud löst und sie teils zum Christentum, teils zum edleren Humanismus, teils zur Irreligiosität führt. Zu Anfang des 19. Jahrh. entstand in England aus apokalyptischen Motiven eine lebhafte Bewegung für Judenmission (London Palästinaplatz) unter dem Protektorat des Herzogs von Kent (Vaters der Königin Viktoria); fünf grosse Gesellschaften (der englischen Staatskirche, der schottischen Staats- und der Freikirche, der Presbyterianer und der Dissenters) und zahlreiche kleinere senden ihre Boten in alle Welt zur Bekehrung der Juden. In Deutschland sind Gesellschaften seit 1822 in Berlin, seit 1844 (der Rheinisch-Westfälische Verein) in Köln, seit 1841 (der evangelisch-lutherische Zentral-Verein) in Leipzig; FrDelitzsch hat das NT meisterhaft ins Hebräische übersetzt. In neuerer Zeit zog die judenchristliche Bewegung in Bessarabien unter Rabinowitsch die Aufmerksamkeit auf sich. Im ganzen bestehen etwa 50 Vereine und Gesellschaften mit 533 Missionaren und zwei Million Mark Jahreseinnahme, wovon auf England 400 Missionare und 1 750 000 Mark kommen. Dennoch fallen von den etwa 630 jährlichen Konversionen etwa 465 auf die russische Kirche, obgleich diese keinerlei Judenmission betreibt, wohl aber mit Bedrückung der Juden und Belohnung der Konvertiten agitiert. Diese Mittel haben augenscheinlich den äusserlich besten Erfolg. Der Wert der Konversionen liegt also nicht in der Zahl, sondern in den Motiven. Im 19. Jahrh. sollen etwa 200 000 Juden zum Christen-

tum übergetreten sein.

§ 135. Ergebnis der Geschichte für den Betrieb. (*L. § 345.*)

1. Meist englische und freikirchliche Sendboten treiben Judenmission. Diese sind Fremdlinge in den Landeskirchen, innerhalb deren sie arbeiten, und die Proselyten bleiben ebenfalls Fremdlinge darin; aus der festgeschlossenen Gemeinschaft der Synagoge treten sie meist zu dauernder Isoliertheit heraus.

2. Das natürlichste Verhältnis würde sein, dass die Kirche selbst durch ihre Diener an den in ihrer Mitte lebenden Juden Mission triebe.

3. Der Pfarrer ist der geborene Judenmissionar; die Proselyten finden durch ihn in seiner Gemeinde die Heimat und den Anschluss, dessen sie bedürfen.

4. Besondere Judenmissionare sind nur für solche Gegenden korrekt, in welchen eine dichte Judenbevölkerung ohne Einfluss und Einwirkung christlicher Gemeinden sich findet.

V. Teil.

Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.

Literatur: Corpus iuris canonici. Ed. Lips. II post AEM.LRICHTERI curas ed. AEMIL. FRIEDBERG. Leipzig 1879—81, 2 Bde. in 4°. — Die Lehrbücher des katholischen und evangelischen Kirchenrechts von RICHTER-DOVE-KAHL, FRIEDBERG, vSCHULTE, MEJER, HINSCHIUS, FRANTZ, KKÖHLER u. a. — JWFHÖFLING, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchen-Verfassung[3]. Erlangen 1853. — FLSTEINMEYER, Der Begriff des Kirchenregiments. Berlin 1879. — AEMIL.LUDW.RICHTER, Geschichte der evangelischen Kirchen-Verfassung in Deutschland. Leipzig 1851. — OMEJER, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen. Hannover 1889. — Derselbe, Zum Kirchenrechte des Reformationsjahrhunderts. Drei Abh. Hannover 1891. — RSOHM, Kirchenrecht I. 1892. — MAX GOEBEL, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche. 3 Bde. Coblenz 1849—61. — KRIEKER, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands 1893.

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil.

Erstes Kapitel.

Die Unentbehrlichkeit und die Aufgaben des Kirchenregiments.

§ 136. Die Unentbehrlichkeit des Kirchenregiments.

(*L. § 346.*)

Das Haupt und der König der Kirche ist Christus; d. h. nur Christi Wort und Wille hat Gültigkeit (auch Geltung?) in der Kirche, den Weg und das Ziel der Kirche sowie die Mittel zu bestimmen, durch welche auf gegebenem Wege das Ziel erreicht werden soll. Da Christi Wille nicht in einem Gesetzeskodex gegeben, sondern in Christus selbst vorhanden ist, so setzt die Königsherrschaft Christi voraus: 1. dass Christus wirkungskräftig und tätig ist, nach Massgabe seiner Offenbarung im Fleisch; 2. dass die Kirche (Gemeinde), welche regiert wird und werden soll, Christus angehört. Zeichen und Zeugnis davon ist die Taufe; das die Angehörigkeit an Christus bezeichnende Prädikat ist die Heiligkeit der Kirche

in allen ihren (getauften) Gliedern. Die Angehörigkeit der Kirche an Christus bezeichnet die Voraussetzung seiner Herrschaft über die Kirche (sein göttliches Recht, sie zu beherrschen), aber auch das Ziel seiner Herrschaft. Als Voraussetzung ist sie die Bezeichnung für das, was Christus in Wort und Geist an der Gesamtheit der Getauften durch ihre Geburt in der Gemeinde, Taufe, Erziehung, Beeinflussung durch christliche Umgebung u. s. w. getan hat; als Ziel der Herrschaft Christi bezeichnet die Angehörigkeit an Christus den Zustand, in welchem die Gültigkeit seines Willens zur Geltung seines Willens geworden und in der Kirche nichts ist, was nicht tatsächlich seinem Willen gemäss ist.

Die Königsherrschaft Christi wird vollführt dadurch, dass Christus seine Kirche durch sein Wort und seinen Geist 1. zur vollen Erkenntnis seiner Heilswohltat und seines Willens führt, so dass sie auf Grund der Erkenntnis Christi weiss, welches sein Wille in jeder Lage ihres Lebens ist; 2. dass Christus durch sein Wort und seinen Geist seine Kirche zum Wollen seines Willens führt.

Weil Christus Haupt und König seiner Kirche ist, so kann der Natur der Sache nach jedes menschliche Regiment der Kirche nur unter der Bedingung ein Recht des Bestandes haben, dass es sich als Mandatar Christi weiss, d. h. Christus zu dienen und Christi Willen zur Geltung zu bringen willens ist. Weil aber der Wille Christi nur in der Kirche und von der Kirche selbst erkannt und gewollt werden kann, weil ferner in dem Verhältnis der Kirche zu Christus weder irgend eine Gemeinschaft von Menschen (Hierarchie) noch einzelne Personen (Papst oder Summus episcopus) der Kirche übergeordnet sind, so ist die Kirche selbst Trägerin des Kirchenregiments und alle kirchenregimentlichen Aemter sind Mandate der Kirche, der Gemeinde. Analog dem geistlichen Amt setzt die Kirche auch das Kirchenregiment aus sich heraus, damit es sie regiere. Allein hiermit wird nicht gefordert, dass die Kirche (Gemeinde) die Träger wie des geistlichen Amts so des Kirchenregiments auch formeller Weise selbst sich erwähle; nur dies ist gefordert, dass das Regiment so geführt werde, dass die Kirche darin ihre eigene Tätigkeit zu erkennen vermag, dass also nicht dem Wesen der Kirche fremdartige Gesichtspunkte in dem Regiment massgebend sind, und die Kirche nicht in den

Dienst fremdartiger (politischer) Interessen gezogen oder dazu missbraucht werde.

Die Unentbehrlichkeit menschlichen Kirchenregiments ergibt sich aus dem Wesen der evangelischen Kirche als einer Gemeinschaft; weil keine menschliche Gemeinschaft um der Ordnung willen ohne Leitung bestehen kann, so ist irgend eine Leitung notwendig, ob sie auch nur in dem sensus communis der Glieder bestände. Die Unentbehrlichkeit menschlichen Kirchenregiments ist somit praktischer Art, eins mit der Unentbehrlichkeit der Ordnung. Aus den Tatsachen, dass die Kirche (Gemeinde) in ihrem Personalbestand fortwährend wechselt, dass sie ferner in ihren Anschauungen und Bedürfnissen, Ordnungen und Rechtsverhältnissen abhängig ist von ihrer jeweiligen Zeit, sowie von andern gleichzeitigen sittlichen Gemeinschaften, besonders von dem Staate, ergeben sich

§ 137. Die Aufgaben des Kirchenregiments (*L. § 347. 348.*)

ad intra und ad extra. Die Aufgabe des Kirchenregiments ad intra ist begründet in dem Verhältnis der Unsichtbarkeit der Kirche zu ihrer Sichtbarkeit, genauer: in ihrer Lebensaufgabe, dass ihr Wesensgehalt in allen ihren Gliedern das Bestimmende werde. Die Aufgabe der jurisdiktionellen Befugnisse besteht darin, dass die Gemeinde (Kirche) vor solchen Anschauungen, Grundsätzen, Lebensgewohnheiten in ihrer eigenen Mitte geschützt werde, welche die Erfüllung ihrer Lebensaufgabe gefährden. Die Idee des Eingreifens des Kirchenregiments ist nicht die der Strafe des Uebeltäters, sondern die des Schutzes der Gemeinde, daher aber auch nur anwendbar bei öffentlichen Aergernissen. Der Unterschied der jurisdiktionellen Tätigkeit des Kirchenregiments und der seelsorgerlichen Massnahmen des Pastors ist zu beachten. Je wirkungsvoller die Stellung des Betroffenen ist, desto energischer muss die Reaktion des Kirchenregiments sein (censura mutua des Presbyteriums in reformierten Kirchenverfassungen nach Vorgang der Waldenser.) Die administrativen Befugnisse des Kirchenregiments haben es teils mit den sachlichen Dingen zu tun, die zu erhalten und den Verhältnissen entsprechend weiter zu bilden sind, damit sie der Lebensaufgabe der Kirche zu dienen vermögen, teils mit den persönlichen Organen und An-

gestellten der Kirche (Gemeinde), damit diese dem Lebenszweck der Kirche entsprechend und ihn fördernd funktionieren. Die legislativen Aufgaben des Kirchenregiments setzen die Normen fest für die jurisdiktionellen und administrativen Tätigkeiten; nicht dieselben Organe betätigen sich in der Jurisdiktion, Administration, Legislation, aber alle diese Organe sind Organe des Kirchenregiments.

Die Aufgaben des Kirchenregiments ad extra betreffen das Verhältnis der (Partikular-)Kirche zu andern (Partikular-)Kirchen und besonders das zum Staat. Hinsichtlich dieses Verhältnisses gibt es verschiedene Arten von Partikularkirchen[1], nämlich

Die Freikirche a) in religiöser Bedeutung des Worts; im Gegensatz zur Volkskirche kennt sie geborene Mitglieder nicht, nur Mitglieder kraft freier Selbstentscheidung. Dies ist ihre Kraft, die der Volkskirche die feste kirchliche Sitte. Von der Sekte unterscheidet sich die religiöse Freikirche dadurch, dass sie weder auf die Einwirkung auf das Volksleben verzichtet, noch gegen das Christliche ausser ihr sich abschliesst, auch keinem beschränkenden Sonderrechte durch den Staat unterworfen ist. Zur Gesunderhaltung der Volkskirche gehört übrigens auch stets ein gewisses Mass der Selbstentscheidung, weil sonst die Sitte zur mechanischen Gewöhnung zu werden Gefahr laufen würde. Auch der Freikirche darf es nie an fester Sitte fehlen, weil andernfalls jede Generation von vorn wieder anfangen müsste. Auch in der freien apostolischen Proselytenkirche fehlt es daher nicht an volkskirchlichem Element (I Kor 7 14 Kol 3 18 ff. Eph 6 1 ff.); b) in kirchenpolitischer Beziehung; ihr Zeichen ist die Unabhängigkeit vom Staat. Jede religiöse Freikirche ist auch Freikirche in kirchenpolitischer Beziehung (nicht umgekehrt). Der Gegensatz ist die germanische Landeskirche (seit 1526 und 1555)[2], bezw. Staatskirche. Sofern in der Landeskirche die Grenzen des Staats und der Kirche zusammenfallen, ist der Gegensatz der Landeskirche die Konfessionskirche. Die Staatskirche ist die

[1] Vgl. besonders Ed Simons, Freikirche, Volkskirche, Landeskirche. Freiburg i. B. und Leipzig 1895.

[2] Die vorreformatorische Landeskirche vgl. § 141.

privilegierte Landeskirche.

Die Macht der Freikirche ist die Beweglichkeit und Entschiedenheit ihrer Glieder; ihre Gefahr: dogmatischer und liturgischer Konservatismus, der zur Erstarrung führt, und die Tendenz, den Staat religionslos zu machen. Die Macht der Landeskirche ist ihr Verwachsensein mit der Geschichte des Volkes, ihre Unentbehrlichkeit für den christlichen Charakter des paritätischen Staates und ihre Beeinflussung desselben; ihre Gefahr ist die Verquickung von Religion und Politik und der Mangel an Selbständigkeit, da sie nur soweit gewertet zu werden pflegt, wie ihre sittliche Wirkung den gegenwärtigen Zwecken des Staats entspricht.

Zweites Kapitel.

Die Gestaltung des Kirchenregiments. (*L. § 349. 350.*)

§ 138.

Ist eine bestimmte Form des Kirchenregiments, bezw. der Kirchenverfassung, göttlich geboten? Die römische Kirche behauptet es von ihrer Hierarchie. Formell auf römischem Irrwege befindet sich 1. die reformierte Kirche: weil Christus das Haupt der Kirche und weil die hl. Schrift der Gesetzeskodex Christi sei, so sei die apostolische Kirchenverfassung das bleibende Normalstatut. Allein a) die in Eph 4 11 Rm 12 7 I Kor 12 28 I Tim 5 17 genannten Aemter der apostolischen Kirche werden in der reformierten sehr wesentlich reduziert; b) die Lehre, welches die göttlich gebotene Verfassung sei, ist völlig schwankend. Calvin (Inst. christ. rel. IV, cap. 3 §§ 4—8; cap. 11; ebenso Conf. Belg. und Conf. Gall.) hat drei Aemter: ministerium verbi, disciplinae, caritatis; in seinen Ordonnances ecclés. vier: pasteurs, docteurs, anciens, diacres. a Lasco: Aelteste 1. die arbeiten am Wort und an der Lehre, 2. die Zucht üben — und Diakonen, ausserdem Superintendenten (Bischöfe). Der Weseler Konvent 1568 hat statt der docteurs der Ordonn. ecclés. das neue Amt der prophetae mit neuem Inhalt; c) für die verschiedenartigen Synodalordnungen verzichtet die reformierte Kirche auf den Schriftbeweis. 2. Denselben Irrweg schlägt Luther ein in der Schrift vom Jahre 1523: *„dass eine chr.*

Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht hat, alle Lehre zu urteilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“[1]; aus dem allgemeinen Priestertum leitet Luther Verfassungsrechte und -pflichten der souveränen Gemeinde ab. Aber a) es ist dies nur eine vorübergehende Privatmeinung; Conf. Aug. 28 und Apol., Witt. Ref. 1545 sind bereit, die römische Episkopalgewalt anzuerkennen; b) das allgemeine Priestertum ist ein religiöses, nicht ein kirchenrechtliches Prinzip. Es beruht auf der Taufe und betrifft den einzelnen in seinem Verhältnis zu Gott; es verbietet nur die Hierarchie, welche nicht aus der Gemeinde Christi ihre Autorität schöpft. Als kirchenrechtliches Prinzip würde es alle gemeinsame Ordnung unmöglich machen.

Grundsatz ist, dass die Form des Kirchenregiments bezw. die Verfassung für die evangelische Kirche prinzipiell gleichgültig ist; die Verfassung und das Regiment ist das beste, durch welches dem Worte Gottes am besten Raum geschafft wird, und unter dem die evangelische Kirche am besten sich erbauen kann. Die drei Faktoren der geschichtlichen Entwicklung, der praktischen Erfahrung, der gegenwärtigen Zweckmässigkeit entscheiden, welches die beste Form sei.

Weil das Kirchenregiment lediglich der Erbauung der Kirche zu dienen hat, so ist zu fordern 1. von den Organen des Kirchenregiments, dass sie ein auf dem Glauben ruhendes Verständnis für die Aufgaben der Kirche, dieselben religiösen und sittlichen Qualitäten wie die Träger des geistlichen Amts haben, vor allem lediglich der Kirche dienen wollen; 2. von den Trägern des Amts und allen Gliedern der Gemeinde, dass sie nach der Norm des göttlichen Willens den Willen des Kirchenregiments beurteilen, nicht aber beides identifizieren.

[1] Luther 22 140 f.; vgl. Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben (1525) 24 274 f.

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil.

Erstes Kapitel.

Die deutsch-reformierten Kirchen.

§ 139. Im Kirchengebiet Zwingli's. (*L. § 351. 352.*)

In der Kirche Zwingli's tritt der soziale Charakter der reformierten Kirche (Kirchenzucht im Interesse der Heiligkeit der Kirche) sofort hervor, aber auch die Vermischung von Staat und Kirche; denn der nationale und der religiöse Verfall in Zürich sollten und konnten nur mit einander geheilt werden. Schon seit 1520 hat der Rat das Kirchenregiment in der Hand, und Zwingli ist das principium movens. Gleichwohl will Zwingli die Kirche und ihre Selbstregierung nicht beeinträchtigen; der Rat handle nur anstatt *„gemeiner kylchen“* provisorisch, aber das Provisorium wird ein Definitivum zum Verderben des Staats und der Kirche. — Das Kirchenregiment und die strenge Sittenzucht stehen lediglich dem Rate zu; staatliche und kirchliche Beamte sind dessen Mandatare. Streng kirchlich gedacht ist die zweimal jährlich tagende Synode (seit 1528), die aus sämtlichen Pfarrern besteht, mit ihrer von den Waldensern stammenden censura mutua. Gemeindedeputierte durften dort Klage gegen ihre Pfarrer führen; das geschah bald nicht mehr, und die Synode wurde eine Pfarrerkonferenz. — 1528 traten Bern und Schaffhausen, 1529 Basel zu Zürich, die Züricher Reformation wurde helvetisch; seit 1525 schlossen sich viele oberdeutsche Städte an Zwingli an, er wird deren Wortführer gegen kaiserliche und päpstliche Macht, der nationale Reformator wird ein Kirchenreformator. 1528 wird in Zürich der *„heimliche Rat“* als Zentralorgan aller politischen Massnahmen eingerichtet, und Zwingli ist dessen Seele. Durch religiöse Motive geleitet tritt der Staat Zürich erobernd auf nach aussen, gewaltsam nach innen; im Kriege gegen die Fünfkantone wird Zürichs Macht vernichtet, und Zwingli fällt in der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531. — Das die Frucht der Vermischung von Staat und Kirche in Zürich. Schon 1532 reichten

Leo Judae und Zwingli's Nachfolger Heinrich Bullinger zur Trennung von Kirche und Staat dem Rat die Züricher Prädikantenordnung ein, welche sofort eingeführt ward. Dem Hauptzweck derselben, der Kirche tüchtige Pfarrer zu sichern, diente 1. die Erneuerung des Examenwesens, der Wahl und Ordination, der Verpflichtung; 2. die Neuordnung der (Pfarrer-)Synode mit ihrer censura mutua und ihrer Entscheidung über Lehre und Leben der Pfarrer. Der Rat bleibt Träger des Kirchenregiments, die Pfarrer sind Mandatare des Rats in allen Sachen der Verwaltung und Jurisdiktion. Die Gemeinde hat nur Vertretung in den Sittengerichten, eventuell durch Delegierte in den Synoden.

§ 140. Im Kirchengebiet Calvin's, aLasco's, des Niederrheins und der Pfalz. (*L. § 353—357.*)

In der Kirche Calvin's ist zu unterscheiden die Verfassungsvorschrift in seiner Institutio chr. rel. (IV 3 und 11) von der in seinen Ordonnances ecclésiastiques von 1541 und 1542; nur diese hatten vorbildlichen Einfluss. Vier Ministerien sind in den Gemeinden: pasteurs, docteurs, anciens, diacres. Die höchste Verwaltungsbehörde ist la vénérable Compagnie (Pfarrer und Professoren der Akademie), die Studien-, Kultus-, Wahlbehörde, deren Hauptgeschäft die wöchentliche censura mutua ist. Ihr zur Seite la Seigneurie ou Consistoire i. e. Presbyterium (Pfarrer und 12 Aelteste), das auf grund regelmässiger Hausbesuchungen strengstes Sittengericht übt von geheimer Rüge bis zur öffentlichen Kirchenbusse durch das Konsistorium, bis zur obrigkeitlichen Strafe. Les diacres (procureurs und hospitaliers) besorgen die Armen und Kranken in ihren Häusern und in Anstalten. — Bei der Wahl aller Beamten ist die Gemeinde nur durch ihr Vetorecht beteiligt; die Staatsgewalt hat die Wahlen völlig in der Hand. — Dieselbe Vermischung von Staat und Kirche, wie ehedem in Zürich, und fast mit demselben Misserfolg. Den französischen freien Einzelgemeinden dagegen gibt Calvin absolute Selbstverwaltung auf breitester Grundlage. Doch zeigt auch hier die weitere Entwicklung calvinischen Kirchenwesens nicht die Tendenz auf Massenherrschaft, sondern auf die Herrschaft des göttlichen Wortes durch bekenntnistreue Gemeindeglieder. Der Versuch des Jean Morely (1562), die Kirchenzucht demokratisch

verwalten zu lassen, wurde ernst zurückgewiesen.

Für die niederländische Fremdengemeinde in London führte Joh. a Lasco 1550 unter dem Titel *Forma ac ratio* etc.[1] eine Kirchenverfassung ein, in welcher die Kirchenzucht unter Teilnahme der ganzen Gemeinde die alles überwiegende Hauptsache war. Er kennt nach Gottes Wort Aelteste, deren ein Teil (Bischof = Hirte = Lehrer) das Wort verwaltet, der andre Teil (Regenten) dem ersten zur Seite für die dem Worte Gottes entsprechende Ordnung der Gemeinde sorgt; Diakonen, die für die Armen der Gemeinde sorgen; einen Superintendenten (Superattendent), welcher die Oberleitung der ganzen Gemeinde hat. Diese alle bilden eine Korporation (noch nicht unter dem Namen Presbyterium). Die Wahlhandlung wird mit einem Fasttag und mit Abendmahlsfeier eingeleitet; die weitere Wahl vollzieht die ganze Gemeinde, die engere das Presbyterium, doch mit Einspruchsrecht der Gemeinde. Nach Bekenntnis und Gelübde treuer Amtsführung werden die Erwählten (Pastoren, Regenten, Diakonen, Superintendenten) unter Handauflegung des ganzen Presbyteriums ordiniert. — In der Kirchenzucht wird die heimliche von der öffentlichen unterschieden; jene ist Pflicht jedes Gemeindeglieds an allen andern, sie verläuft genau nach Mt 18 15—17 und mündet eventuell in die öffentliche, welche das Presbyterium handhabt; sie durchläuft danach eine lange Stufenreihe bis zur *„Abschneidung"*, von welcher nur durch öffentliche Busse „entbunden" werden kann.

Ueber Wesel ist die KO a Lasco's, modifiziert durch den Konvent von Wesel 1568, nach dem Niederrhein gedrungen. Schon 1559 (Paris) hatten die französischen Gemeinden sich in Provinzial- und Generalsynoden unter Anerkennung der Aeltesten und Diakonen als wesentlicher Glieder derselben vereinigt; in Nîmes kamen Kreissynoden (Colloques) hinzu. Auch nach dem Weseler Konvent ist die grundlegende Einheit die Gemeinde; der einzelne Christ gilt soviel, wie die Gemeinde ihn gelten lässt, und alle Gemeinden haben denselben Wert. Sie schliessen sich in Klassen, Provinzial- und Generalsynoden zusammen; an der Spitze der Einzelgemeinde

[1] Richter 2 99—115.

steht das Presbyterium (Senat, Kirchenrat, Konsistorium etc.) mit vier Beamtenklassen nach Calvin's Ordonnances, doch so, dass an Stelle der Docteurs die „Propheten" treten, eine Kombination von Einrichtungen Zwingli's und aLasco's. Die „Prophezey" Zwingli's bestand in täglicher Schriftauslegung durch einen Prediger, die aLasco's in wöchentlicher Interpellation der Prediger durch Gemeindevertreter, die Weseler in wöchentlicher Schriftauslegung durch begabte Gemeindeglieder; überdies wurden Gemeindediakonissen angestellt. Ergänzend bestimmte die Emdener Synode 1571 die Wahl der Prediger durch das Presbyterium und die Klasse, die der Aeltesten und Diakonen durch Kooptation.

Die Beschlüsse von Wesel und Emden liegen der Kirchenverfassung von Cleve, Jülich, Berg und Mark im 17. Jahrh. zu grunde[1] und haben teilweise die Rhein.-Westf. KO 1835 beeinflusst, z. B. in der Unterscheidung von Pfarrgenossen und Gemeindegliedern. Im Gemeindeleben spürbar noch heute ist die Unterscheidung von heimlichen (d. h. unter dem Kreuz stehenden, von Aachen, Köln, Neuss her gegründeten) und öffentlichen (staatlich anerkannten, von Wesel, Duisburg und der Ruhr her gegründeten) Gemeinden, jene mit freikirchlichem, diese mit landeskirchlichem Typus, infolge dessen innerhalb der Einzelgemeinde bis heute „Feine" und „Grobe" unterschieden werden. In beiden Arten von Gemeinden waltete strenge Kirchenzucht; das Regiment der Kirche, d. h. der Gemeinde, übte das Presbyterium, das durch Kooptation oder durch die Gemeinde auf Vorschlag der Doppelzahl seitens des Presbyteriums gewählt wurde. Das Amt der Presbyter galt als geistliches Amt, so dass sie in Verhinderung des Predigers den öffentlichen Gottesdienst leiteten, mit dem Prediger *„Hausbesuchung"* und spontane Krankenbesuche machten. Mindestens monatlich fand in der Konsistoriensitzung censura mutua statt. Die Predigerwahl geschah entweder durch die ganze Gemeinde (aLasco) oder deren Deputierte, oder durch das durch Zuziehung der früheren Presbyter zum *„grossen Kirchenrat"* verstärkte Presbyterium ohne

[1] KSnethlage, Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Cleve und Mark[2] 1850.

irgend eine staatliche Einmischung, doch unter Leitung der *„Klasse"*. Die kirchlichen Instanzen sind: Gemeinde, Klasse, Provinzialsynode, Generalsynode.

Ein lutherisch-landeskirchliches Gepräge hat die Kirchenratsordnung Friedrich's III. von der Pfalz (1564), nach welcher der Kurfürst durch seinen Kirchenrat die Kirche unumschränkt regiert. — Unter Butzer's Einfluss (Strassburg, Zürich) wurde in Hessen 1539 in der Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung das Institut der Aeltesten (Presbyter) als Gehilfen des Pfarrers in Kirchenzucht und Seelsorge, doch auch zur Beaufsichtigung und Verteidigung des Pfarrers, eingeführt, nachdem 1537 das Kirchenregiment und ein Teil des Gemeinderegiments in die Hände von sechs Superintendenten gelegt war; im übrigen blieb der Pfarrer Regent der Gemeinde. Die censura mutua wurde erst 1630 (zu spät) nachgeholt. Die 1537 eingeführten Diözesansynoden bestanden nur aus Pfarrern.

Zweites Kapitel.

Die deutschen lutherischen Landeskirchen.

§ 141. Die Entstehung der landesherrlichen Kirchengewalt. (*L. § 358. 359.*)

Das Landeskirchentum und die landesherrliche Territorialgewalt über die Kirche datieren aus dem Mittelalter[1]. Seit dem 12. Jahrh. hatten die Provinzial- und Diözesankirchen durch die straffe Konzentration unter Rom ihre Selbständigkeit nach und nach eingebüsst. Den weltlichen Fürsten gegenüber war ihre Widerstandskraft gebrochen, und jene gewannen, teilweise mit Hilfe der Päpste selbst, seit Ende des 13. Jahrh. entscheidenden Einfluss auf Besetzung der Stellen und auf Verwendung der kirchlichen Einkünfte. Das althergebrachte Patronat des Adels über die Kirchen verlieh diesem Einfluss die rechtliche Unterlage, und die altgermanische Kirchenvogtei (advocatia ecclesiae) — ursprünglich eine Schutzherrschaft und Vertretung der Kirchen und Klöster in weltlichen Händeln, wofür dann Ansprüche auf Entgelt erhoben wurden — hatte

[1] Vgl. Karl Müller, Kirchengeschichte II 1 (1902) S. 139 f. — Ueber die Landeskirche im Frankenreich schon im 6. Jahrh. vgl AHauck, K.Gesch. Deutschlands I [2] (1898) S. 162 f.

sich im Lauf der Zeit so gewandelt, dass die Pflichten vergessen und die Rechte über die Schutzbefohlenen bis zu völliger Beherrschung auch der inneren Verhältnisse gesteigert wurden. Dazu kam seit dem 15. Jahrh. das überall sich geltend machende Bestreben der Fürsten, sich nach aussen abzuschliessen und alle Kräfte in den Dienst des eigenen Landes zu stellen. Die Landeshoheit dehnte sich damit auch über Kirchen- und Klöster aus, und der neu geschulte weltliche Beamtenapparat drängte die bisher unentbehrlichen kirchlichen Beamten zurück. Das landesherrliche Placet ist den Fürsten das Mittel, Stellenbesetzung, Besteuerung und Rechtsprechung im Lande zu halten und die geistliche Gerichtsbarkeit einzuschränken. Anderseits waren seit dem 14. Jahrh. Klöster und Stifter in den Landständen vertreten und damit für die Angelegenheiten des Landes interessiert, und seit den Reformkonzilien stattete das bedrängte Papsttum die Fürsten, deren es bedurfte, mit weitgehenden Privilegien über ihre Kirchen aus. Aus allen diesen Beziehungen der Kirchen zu ihren Landesherren erwuchs nun die Landeskirche, die ohne förmliche Rechtsgrundlage dem Fürsten tiefgreifenden Einfluss auch auf die inneren Angelegenheiten gewährte.

Aus diesem Verhältnis des Landesfürsten zur Landeskirche, das die Reformation vorfand, erklärt sich das selbständige Verhalten der Fürsten zu der evangelischen Bewegung, ebenso die Stellung, die Luther dem Landesherrn zur Kirche anwies. In seiner Schrift: „An den christlichen Adel“ (1520) fordert er die weltliche Obrigkeit, die kraft des Allgemeinen Priestertums geistlichen Standes ist, auf, zu gunsten des Evangeliums einzugreifen, und in seinem Brief vom 22. Nov. 1526 bittet er den Kurfürsten, „der christlichen Liebe Ampt“ zu gebrauchen und eine Kirchenvisitation anzuordnen. Das wäre freilich Sache der kirchlichen Obrigkeit; allein da diese versagt, treten die praecipua membra ecclesiae als „Notbischöfe“ an ihre Stelle (vgl. Luther's Brief am 25. März 1539 [DE WETTE 5 173] und Luther's Schrift: „Exempel, einen christlichen Bischof zu weihen 1542 [26 122 f.]). Die evangelische Landeskirche unter der bestimmenden Obhut des evangelischen Landesherrn ist damit inauguriert.

§ 142. Das landesherrliche Kirchenregiment bis zum Westfälischen Frieden. (*L. § 360.*)

Durch den Augsburger Religionsfrieden 1555 wurde die evangelische Kirche nicht als gleichberechtigt anerkannt; die politische Zwangslage gebot nur vorläufige Duldung. Den Fürsten und Ständen, unter denen die römische Kirche die Majorität hatte, während nur der zehnte Teil des Volkes der römischen Kirche treugeblieben war, wurde das formale ius reformandi (cuius regio, eius religio) zuerkannt; für die Evangelischen gab die Conf. Augustana die Schranken, wodurch jede Abweichung und alle Sekten, überhaupt alle Religionsfreiheit, ausgeschlossen war. Nur in den Frei- und Reichsstädten waren beide Konfessionen nebeneinander geduldet. Das Landeskirchentum wurde durch den Religionsfrieden dauernd befestigt. Die Landesherren hatten die kirchliche Gewalt ausschliesslich in Händen, und sie übten diese durch die Konsistorien als landesherrliche Behörden aus. Der Ursprung der Konsistorien ist in den Visitationskommissionen von 1526 zu suchen, die als ständige Einrichtungen, mit der Unterinstanz des Superattendenten in jedem Amtsbezirk, in ihnen weiter lebten; das erste Konsistorium wurde im Februar 1539 zu Wittenberg aufgerichtet. Ihre Hauptaufgabe war zunächst die Ordnung der Ehesachen, aber von hier aus umfassten sie bald alles Regiment der Kirche, mit alleiniger Ausnahme der potestas ordinis des geistlichen Amts.

In den Städten hat der Rat an Stelle des Landesherrn das Kirchenregiment in der Hand. Den Predigern pflegen Unterprediger zur Verwaltung der Sakramente untergeben zu sein, ein „oberster Prediger“ (Superintendent) ist ihnen übergeordnet, der in allen Disziplinarsachen dem Rat zur Seite steht. Zur Armenversorgung werden verständige Männer aus der Gemeinde verordnet, die aber nicht der Gemeinde, sondern dem Rat verantwortlich sind. In Norddeutschland hat die Gemeinde durch ihre Verordneten mitunter teil am Kirchenregiment des Rates.

§ 143. Fortsetzung. Beteiligung des Lehrstandes und der Gemeinde am Kirchenregiment. (*L. § 361. 362.*)

Nach reformatorischer Anschauung sind die Pfarrer zweifellos die Leiter (rectores) der Gemeinden; doch nur durch das Wort Gottes, das sie der freien Annahme darbieten[1], haben sie zu regieren, und die Gemeinde, wie sie die Pflicht hat, dem Worte Gottes zu gehorchen, hat auch die Pflicht, den Gehorsam zu verweigern, sobald contra evangelium gelehrt wird[2].

Am äussern Kirchenregiment hat der Lehrstand als solcher keinerlei Anteil; nach ihrer Wahl berufen die Fürsten Theologen als Sachverständige, aber wissen sich nicht an ihr Urteil gebunden; mit Erfolg widersetzen sich die Pfarrer der KO von 1558 in Preussen, weil sie dem Wort Gottes widerspreche, aber wider den Willen der Pfarrer wird in Kursachsen 1580 die neue Kirchenordnung nebst der Konkordienformel eingeführt, ohne dass von Rechtsverletzung die Rede war.

Ausnahmen sind: Pommern, wo von 1541—93 die Pfarrersynoden das Kirchenregiment teils mit, teils ohne Erfolg in Anspruch nahmen, und Hessen, wo unter Butzer's Einfluss (1532) 1537 sechs Superintendenten als Träger des Kirchenregiments mit voller bischöflicher Gewalt eingesetzt wurden; bei Vakanzen wählen die übrigen Superintendenten aus drei durch die Pfarrer des vakanten Bezirks Vorgeschlagenen den Ersatzmann, ein Recht, das auch unter völlig andern Verhältnissen, allerdings modifiziert, bis heute den Pfarrern geblieben ist. Diözesansynoden hielt jährlich jeder Superintendent mit seinen Pfarrern, Generalsynoden alle Superintendenten jährlich mit je einem Diözesanpfarrer am Sitz des Fürsten ab. Die Erbvereinigung 1568 vermehrte die Generalsynodalmitglieder durch theologische Professoren aus Marburg und *fürstliche Räte*, und der Landgraf behielt sich vor, *„durch die Unsern“* Superintendenten und Pfarrer wenigstens alle drei Jahre visitieren zu lassen; dies der Uebergang zur reinen Konsistorialverfassung 1610.

---

[1] Luther an den Rat von Danzig bei deWette 2 657.

[2] So Tract. de Pot. et Prim. Papae 26. — Apol. 10 17 14 20 21 (Müller 333. 234. 289 f.).

Die Gemeinden haben lediglich die Pflicht, den Synoden, den Landesherren, den Konsistorien zu gehorchen. Das Gemeindegut ist Eigentum der Kirchenstiftung, deren Vertreter sind die Kirchenväter u. dgl., damit die Gemeinde die kirchlichen Bedürfnisse decke; nur bei der Rechnungslegung sind die Parochianen beteiligt. Das Recht der Gemeinde zur Pfarrerwahl verteidigt Melanthon 1536 und 1540[1], in praxi schrumpft es zum Vetorecht (zuerst Württemberger KO 1559) zusammen, bis auch das einschläft. — Lediglich Thesis bleibt die Pflicht der Gemeinde, über falsche Lehre zu urteilen (auch Regensburger Artikel 1541), und ihr Recht, an den zukünftigen Synoden teilzunehmen. — Die Art. Smalc. 3 9 [2] kennen nur den kleinen Bann in Ausschliessung vom Sakrament und anderer Gemeinschaft der Kirche; das *„Wittemberger Bedencken der Consistorien halber“* 1538 will auch bürgerliche Strafe mit dem Bann verbinden, noch schärfer die *„Constitution vnd Artickel des Geistlichen Consistorij zu Wittembergk“* 1542. Der kleine Bann ist nach Conf. Aug. 28; Tract. de Pot. et Prim. Papae § 60 den Bischöfen = Pfarrern (ebenso §§ 24. 68 vgl. jedoch § 74: ecclesia = pastores im Gegensatz zu den monarchischen Bischöfen)[3] übergeben, die aber namens der Gemeinden ihn ausüben. Luther und Melanthon[4] wollen die Gemeinde beteiligen. Es ist zu unterscheiden die seelsorgerliche Zurückhaltung vom hl. Mahl durch Rat — Sache des Pastors —, und die jurisdiktionelle Ausschliessung — Sache der Gemeinde —, aber erst durch die 3. Rhein. Provinzialsynode 1841 ist diese klare Unterscheidung ins kirchliche Bewusstsein getreten. Da der kleine Bann teils geheim, teils öffentlich vollzogen wurde, so wurde der öffentlich vollzogene wieder der grosse (maior) Bann genannt, in dessen Verschärfung auch bürgerliche Nachteile sich einschlichen. Im kleinen und grossen Bann galt Mt 18 15—17; da aber nur Parochieen, nicht organisierte Gemeinden vorhanden waren, so war die Gemeinde im Pfarrer, dann die Summa der Gemeinden oder die Landeskirche im Kon-

[1] Corp. Ref. 3 184 4 544.

[2] Müller 323.

[3] Müller 64. 340. 333. 341. 342.

[4] Luther, Von den Schlüsseln (1530) 31 126 f. 175 f. Tischreden (1539) 59 162. — Melanthon, Corp. Ref. 3 965 4 548.

sistorium repräsentiert; besonders deutlich in der Mecklenburger KO 1570[1]. — Nach der neueren Kirchengesetzgebung sind das Presbyterium (Gemeindekirchenrat) und die Synode Vertreter der Gemeinden, und der kleine Bann (ohne diesen Namen) figuriert in ihr bei Verächtern des Wortes Gottes und der kirchlichen Einrichtungen.

§ 144. Fortsetzung. Theorieen zur Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments. (*L. § 363.*)

Es handelt sich um das Episkopalsystem, das Territorialsystem, das Kollegialsystem, Bezeichnungen, die übrigens erst gegen Ende des 18. Jahrh. gebräuchlich werden.

1. Das Episkopalsystem. Die Vertreter desselben knüpfen gern an die vielleicht von Johann Hus, wahrscheinlich von Wiclif stammende, von Luther und Melanthon aufgenommene Dreiteilung des christlichen Gemeinwesens an: status politicus, ecclesiasticus, oeconomicus. a) Neben MChemnitz und LHutter kommt vor allem Johann Gerhard (1582—1637) in Betracht (Loci theol., loc. 25: De magistratu politico). Er lehrt: nach dem Passauer Vertrag (1552) sind die iura episcopalia der Bischöfe auf die Obrigkeit übergegangen, deren custodia utriusque tabulae dadurch restituiert ist. Die Landesobrigkeit ist somit Bischof im Sinne des kanonischen Rechtes und übt ihre iura teils unmittelbar, teils durch die Konsistorien, teils durch die Superintendenten aus. Aehnlich lehren die Juristen ThReinkingk, Benedict Carpzov (1595—1666) u. a. b) Der Theologe Johann Benedict Carpzov († 1699) verteilt in seinem Werk: De iure decidendi controversias theologicas (1696) die potestas ecclesiastica so, dass dem status ecclesiasticus (ministerium) die pot. interna, dem st. politicus (magistratus) die pot. externa (= pot. duplex der Bischöfe), dem st. oeconomicus (populus) die pot. omnibus communis zukommt. c) Der Jurist Samuel Stryck (1640—1710) lehrt in seinem Buch: De iure papali principum evangelicorum: principes esse papas in suo territorio, sie seien mehr als Päpste, da sie des Konsenses der Kardinäle nicht bedürfen, sondern ex summae potestatis ecclesiasticae plenitudine handeln. Die pot. ordinis üben

[1] Richter 2 331.

sie selbst nicht aus, bestimmen aber ihre Grenzen.

2. Das Territorialsystem. Wie die Vertreter des Episkopalismus den sächsischen Fürstentümern angehörten, so die des Territorialismus dem Kurstaat Brandenburg: Samuel Pufendorf (1631—1694), Christian Thomasius (1655—1728), Justus Henning Böhmer (1674—1749). Der Zweck des Staates ist die salus publica, daher muss die summa potestas mit souveräner Gewalt ausgerüstet sein. Die Kirche beruht wie der Staat auf einem Gesellschaftsvertrag; ihr Typus ist die Einzelgemeinde. Die Staatsgewalt hat das unbedingte ius circa sacra; prinzipiell sind verschiedene Religionen zulässig (Toleranz), und es ist gleichgültig, welcher Konfession der Landesherr angehört, gleichgültig auch, ob er ein Christ ist; denn das jus circa sacra ist ein Stück der Landeshoheit, es erstreckt sich jedoch nicht auf die religiöse Gesinnung und das Gewissen. Ihre inneren Angelegenheiten haben die Kirchen selbst zu ordnen, der Staat aber hat das ius inspectionis, damit alles dem Frieden, der salus publica, diene.

3. Das Kollegialsystem (besonders Christoph Matthaeus Pfaff [1686—1760]) ist die schärfere Entwicklung, nicht der Gegensatz, des Territorialsystems; das Naturrecht ist auch hier massgebend. Die Kirchen sind freie Gesellschaften (collegia), daher autonom, ihre Glieder gleichberechtigt. Die Obrigkeit kann die schädlichen unterdrücken, die andern anerkennen (c. publica) oder nur dulden (c. privata); sie hat das ius inspectionis und stellt den Kirchen das brachium saeculare zur Verfügung. Sind die collegia zu gross, so nimmt entweder die Obrigkeit die iura collegialia an sich, oder die Kollegien übertragen ihr diese pacto vel tacito vel expresso. Das Letztgenannte haben die deutschen Protestanten getan; also hat die Obrigkeit alles Kirchenregiment in ihrer Hand. Es gibt nur zwei Stände: die Lehrer und die Zuhörer; diese alle sind Priester, sofern sie gläubig sind, und haben als solche bestimmte Verfassungsrechte. Der Pietismus in seinem Gegensatz zur Orthodoxie (reine Lehre, Amtsbegriff) suchte stets das Kollegialsystem zu fördern; mit dem Territorialsystem hat es bleibende Bedeutung gewonnen, während das Episkopalsystem vergangen ist.

§ 145. Das landesherrliche Kirchenregiment bis 1806.
(*L. § 364.*)

1. Das Osnabrücker Friedensinstrument von Innocenz X. in der Bulle: Zelo domus Dei vom 20. Nov. 1648 für null und nichtig erklärt, stellte vollkommene Rechtsgleichheit für die römisch-katholischen und die evangelischen Stände her mit ausdrücklichem Einschluss der Reformierten, mit ausdrücklichem Ausschluss aller Sekten. Die advocatia ecclesiae des Kaisers bestand fortan nur hinsichtlich der Sekten, wurde jedoch nicht geltendgemacht. Der 1. Jan. 1624 war massgebend für das publicum et privatum exercitium religionis; für andre Fälle blieb dem Landesherrn das ius reformandi, für Oesterreich jedoch unbeschränkt; der Bekenntniswechsel des Landesherrn hat für das Volk keine konfessionellen Folgen. Zur Schlichtung konfessioneller Streitigkeiten dient der Reichstag (seit 1654 in Regensburg permanent) mit seinem corpus evangelicorum und c. catholicorum. Das Friedensinstrument unterscheidet exercitium publicum und privatum und devotio domestica. — Die Wirkung des Friedens war Steigerung des Territorialismus zur Degradierung der Kirche zum Staatsinstitut, der landesherrlichen Kirchengewalt zur unbeschränkten Souveränität, die jedoch, besonders in Preussen, durch die Toleranzidee und die Unionstendenz gelindert wurde.

2. Das Wöllner'sche Religionsedikt vom 8. Juli 1788 hat, obgleich es 1798 aufgehoben wurde, insofern Bedeutung, als darin drei gleichberechtigte Landeskirchen (kath. luth., ref.) anerkannt, d. h. die Landeskirche nach seitherigem Verständnis beseitigt, und die Sekten ausdrücklich als geduldete und zu duldende Religionen bezeichnet wurden.

3. Das Allgemeine Preussische Landrecht (1794) kodifiziert den Territorialismus. Die Kirchen sind Religionsparteien, die Lokalgemeinde ist Kirchengesellschaft, deren Eigentum nicht von ihrer Konfession abhängt. Die Privatgesellschaften (Sekten), die keine juristische Persönlichkeit haben, werden als vollberechtigt anerkannt, die Korporationen (kath., luth., ref. Kirche) haben juristische Persönlichkeit, die Landeskirche umfasst somit alle Christen. Die Religionsparteien haben einen Wert, nur sofern sie der salus publica dienen; erfordert

es die salus publica, so ist das Kirchengut dem Staat verfallen. Nur aus politischer Zweckmässigkeit werden vorläufig noch vom Staat ernannte evangelische Konsistorien erhalten; notwendig sind sie nicht, da ein gesetzlicher Zusammenhang der Einzelgemeinden nicht notwendig ist.

§ 146. Das Kirchenregiment bis zur Gegenwart. (*L. § 365.*)

Am 6. Aug. 1806 wurde das heilige römische Reich deutscher Nation begraben, und die Landesherren wurden de iure, was sie längst de facto waren: kirchlich souverän. Allein die Durchführung des Territorialismus wurde gehemmt durch die Erstarkung der römischen Kirche seit 1814 (Jesuitenorden) und infolgedessen durch den Erwerb vieler Freiheiten in der Selbstverwaltung. Um die notwendige Parität herzustellen, wurde zu dem ius circa sacra (Kirchenhoheit) das ius in sacra (Kirchenregiment) hinzugefügt, das in der evangelischen Kirche dem Landesherrn gebühre, nicht jedoch als wesentliche Seite der Staatsgewalt, sondern als Annexum der Stellung des evangelischen Landesherrn in der evangelischen Kirche (Episkopalgewalt, summus episcopus). Aus dem Bestreben, der Kirche zur Selbstverwaltung zu verhelfen, gingen die Synodal- und Presbyterial-Ordnung in Rheinbayern (1818) und Baden (1821), die KO f. d. evang. Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835 hervor. Im Jahre 1850 wurde die Abteilung des preussischen Kultusministeriums (seit 1817) für kirchliche Angelegenheiten zum evangelischen Oberkirchenrat als landesherrlicher kirchlicher Zentralbehörde; durch Erlass des Königs „als des Trägers des landesherrlichen Kirchenregiments“ wurde 1873 die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die sechs östlichen Provinzen, 1876 die Generalsynodalordnung für die acht älteren Provinzen ins Leben gerufen, und 1876 und 1877 die Verwaltung der kirchlichen Externa dem Oberkirchenrat und den Konsistorien als Organen der Kirchenregierung übertragen. Die 1866 neuerworbenen Provinzen wurden zwischen 1866 und 1892 mit ähnlichen Presbyterial- und Synodalordnungen bedacht; die ausserpreussischen Landeskirchen waren mit Ausnahme von Mecklenburg dem Vorgang Preussens gefolgt. Formell ist die Trennung von Staat und Kirche in den meisten deutschen Landeskirchen durchgeführt; sachlich steht die Kirche in Abhängigkeit vom

Staat durch das dem alten ius reformandi und dem naturrechtlichen Territorialismus entstammende landesherrliche Kirchenregiment, da der Inhaber des Kirchenregiments dieselbe Person ist mit dem Staatsoberhaupt. Es ist tatsächlich eine Episkopalgewalt, da die landesherrlichen Behörden des Oberkirchenrats und der Konsistorien auch über die Interna der Kirche gesetzt sind. Der religiöse und sittliche Schwerpunkt der evangelischen Kirche ruht jedoch weder in den Synoden noch in dem landesherrlichen Kirchenregiment, sondern in den Einzelgemeinden. Werden sie durch das Evangelium erbaut, so gedeiht die Kirche und vermag ihre Segnungen für das gesamte Volksleben zu entfalten.

Namen- und Sachregister.

Abbé de l'Epée 273.
Abendmahlstisch 58.
Abschiedspredigt 159.
Abwechselung des Predigtstoffes 143.
Achelis, E. Chr. 1 16 30 34 86 109 113 133 138 144 255.
— Hans 64 88 129.
Adel der Sprache 168.
Adventszeit 65 f.
Aegidius von Rom 2.
Agende 80.
Agricola, J. 203.
Akroamatik 216 f.
Alanus ab Insulis 132.
Albert, F. R. 128.
Allegorie 170.
Allerheiligenfest 65.
Allgemeines Kirchengebet 87.
Allgemeinheit der Kirche 12.
Almosen 264.
Alsted, J. H. 2.
Alt, H. 47.
Altar 58 f.
Altarkreuz 59.
Althamer, A. 203.
Ambarvalia 69 f.
Ambrosius 37 48 f. 59 94 223 242.
Amburbale 67.
Amphibolie 168.
Amplifikation 167.
Amtsgeist und Liebesgeist 38.
Anaphora 170.
Analyse und Synthese 165 f.
Andachten, liturgische 112.
Andreae, Jak. 134.
Angemessenheit der Frage 218.
Anicet von Rom 64.
Annomination 170 f.
Annuntiativform 24.
Anrede im Gebet 89.
Antiphonie 94.
Antithese 170.
Antrittspredigt 159.
Anziehungskraft der Predigt 143.
Aposiopese 170.
Apostel 18.
Arbeiterkolonie 273.
Arbeiterinnenkolonie 273.
Arbeitervereine, evangelische 277.
Archaismus 168.
Argumentatio 216.
Aristoteles 145 151.
Armengesetze 274.
Armenpflege, kirchliche 232 266.
Armknecht 58 112.
Asbury, Bischof 190.
Aspersio 99.
Assemani, J. S. 79.
Asyndeton und Polysyndeton 170.
Athanasius 57.
Aufklärung 266.
Aufnahme zum guten Gewissen 184.
Augustin 1 36 f. 38 58 65 78 126 f. 128 f. 181 193 197 200 239.
Autorität der pädagogischen Zucht 194.
— des Predigers 137.

Bahlmann. P. 210.
Bann 313.
Baptismus 258.
Baptismus condicionalis 100.
Barbarismus 168.
Bardesanes 91.
Barmherzige Schwestern 266.
Barockstil 54.
Basilius d. Gr. 129.
Bassermann, H. 126, 136 174.
Bauerfeind, Fr. 149.
Baumgarten, M. 148.
Begräbnis, kirchliches 111 f.
Begrenztheit des Predigtstoffes 143.
Begriffsfrage 218 f.
Beichtrede 156.
Beichtsiegel 242 f.
Beichtstuhl 3.
Beier, H. 198.
Beifall der Zuhörer 140 f.
Bekenntnisse, ökumenische und partikulare 31.
Bellarmin 13 f.
Benedict v. Nursia 56 80.
Benedict VIII 84.
Benedictus 89.
Benzinger, J. 55 199.
Beredsamkeit, körperliche 177.
Bernhard von Clairvaux 68 132 138.
Bernold von Konstanz 87.
Berthold von Regensburg 132.
Berufsarbeiter der Inneren Mission 269.
Bestimmtheit der Frage 218.

Betonung, die richtige 176.
Bewegung der Sprache (Wohllaut, Wohlklang) 168.
Beyer, J. H. Fr. 126 129.
Beza, Th. 63 224.
Bezold, von 49.
Bibelgesellschaften u. dgl. 267.
Biblia pauperum 131.
Biblizität der Predigt 168 f.
Bingham, Jos. 79.
Βιωτικοί 17.
Blaikie, W. 226.
Blindenanstalten u. dgl. 273.
Bobertag, R. 149.
Bodelschwingh, Fr. v. 273.
Bonaventura 131.
Bonifaz VIII. 13.
Borromeo, Karl 190.
Brandt 255.
Braunsberger, O. 211.
Breithaupt, A. 238.
Brenz, J. 73 203 204.
Breviarium (Brevier) 58 91.
Brightman, F. E. 79.
Bröckelmann 190.
Brömel, A. 128.
Brunellesco 54.
Brunfels, O. 197 f. 203.
Bruno von Würzburg 202.
Buchrucker, K. 177.
Buchwald, G. 41 203 f.
Büchsel, C. 226.
Bugenhagen, J. 25 80 105 186 204 265.
Bullinger, H. 205 306.
Burckhardt, Jak. 53.
Buss- und Bettag 155.
Butzer, M. 63 81 115 185 224.
a Byler 2.

Calov, Abr. 31.
Calvin 22 26 45 46 62 71 84 107 f. 114 184 f. 205 224 265 303 305 f.
Calvör, Kasp. 80.
Cancelli 51.
Canisius, P. 210 f.
Canonici 17.
Cantate 68.
Carnales 17.
Carpzov, B. 63.
— J. B. 135 165 314.
Catechismus Romanus 13 20 f. 39 100 210 f.
Cathecismus 201.
Caspari, W. 184.
Censura mutua 306 f.
Chalmers, Th. 274.
Character indelebilis 37.
Charismen 17 43 f.
Χάρισμα διδασκαλίας 137.
— προφητείας 138.
Chemnitz, M. 184 f.
Chor (Apsis) 50 f.
Choral 95.
Christentum der Katechumenen 195.
Christentumsgesellschaft 267.
Christian VI. (Dänemark) 290.
Christlieb, Th. 126 128 287 f.
Christusbild 75.
Chrodegang von Metz 57.
Chrysostomus 1 58 65 75 91 129 134 140 221 f.
— Liturgie des 103.
Cicero 130 145 151 168.
Claude, Jean 136.
Claudianus Mamertus 155.
Clemens Alex. 50 122 126.
— Rom. 37 86.
Clerici 17.
— vagantes 39.
Cölibat des Pastors 238.
Comes des Hieronymus 82 149.
Common Prayer Book 115.
Concilium s. Synode.
Confessio Augustana u. Apologie passim.
— Belgica 22 45.
— Gallicana 22 45.
— Helv. post. 19.
Confessio Helv. prior 30.
— Westminster 63.
Confirmatio et commendatio 40.
Conversatio 216 219.
Cornificius 145 168.
Cracau, C. 103.
Cranach, Luk. 76.
Cremer, H. 30 33.
Criegern, H. F. v. 280.
Crocius, Ludw. 134.
Cronemeyer 273.
Crucifixus 75 f.
Cruel, R. 128 141 163.
Crux exemplata 76.
— triumphalis 59.
— usualis 78.
Cyprian 13 38 55 57 100 122 185 205.
Cyrill von Alex. 131.
— von Jerus. 1 180 201.

Dallaeus, J. 180.
Dalton, H. 189 205.
Dannhauer, J. K. 63.
Deharbe, J. 211.
Deissmann, A. 47.
Dehio 49.
Deklamation des Liturgen 71.
— des Predigers 176.
Deklarativform 24.
De le Roi 294.
Delitzsch, Franz 297.
Demonstratio 216.
Deutlichkeit der Frage 218.
Deyling, Sal. 225.
Diagnostische Gabe 240.
Diakonen 275.
Diakonissen 265 275.
Diegel, J. Gust. 165.
Dietenberger, J. 210.
Dionysius v. Alex. 49.
Disciplina arcani 180.
Disjunktivfrage 218.
Doppeltexte 148.
Dörpfeld, F. W. 195.
Dotation der Kirche 283 f.
Dove, R. W. 284.
Drews, P. 159 240 288.
Duns Scotus 1 f. 56.
Dürer, A. 76.

Ebbinghaus 195.
Ecclesia vis. et invis 15.
Ecclesiastici 17.
Effektivform 24.
Ehrenfeuchter, F. A. E. 7 113.
Eidesvermahnung 255.
Einheit der Predigt 142.
Einheitlichkeit der Kirche 8.
Ektenie 103.
Ellipse und Anakoluth 170.
Embolismus 85.
Empfänglichkeit, religiöse, der Katechumenen 195.
Epanalepsis 170.
Epanodos 170.
Ephräm Syrus 91 129.
Epiphanienfest 65.
Epiphora 170.
Episkopalsystem 314.
Epitheton ornans 170.
Epizeuxis 170.
Erasmus Desid. 62 132f. 288.
— Sarcerius 62.
Erbauung 6.
Erichson, Alfr. 164.
Erklärung (Wort- und Sach-) 216.
Ernst der Fromme 186.
— Ludwig von Hessen 297.
Erotematik 217.
Erziehungsverein 274.
Essenwein, A. 49.
Estomihi 67.
Eudämonismus 248.
Eulogieen 104.
Eusebius von Caesarea 50 u. ö.
— von Emesa 62.
Evangelisation 276.
Evenius, Sigism. 186.
Examensordnung 41.
Exaudi 68.
Excommunicatio 23 307 313.
Exhibitivform 24 f.
Explicatio 215 f.
Extemporieren 160.
Faldistorium 58.
Falk, J. D. 268 f.
Familienleben des Pastors 238.
Farben, liturgische 59 72.
Fasnacht 67.
Fasttage 64.
Feierlichkeit, liturgische 73.
Festpredigten 152 f.
Festum conceptionis Christi 67.
Feuerbestattung 112.
Fichte, J. G. 268.
Figuren, rhetorische 170 f.
Filastrius 66.
Firmung 181 185.
Fischer, A. 90.
Flacius Illyr. 186.
Fliedner, Th. 275.
Forkel, P. N. 94.
Fragedatum, -punctum, -quäsitum 218.
Fragestücke, hessische 208 f.
Francke, A. H. 226 266 289.
Frauenverein (Vaterländischer) 268 272.
Freiheit (liturg.) 74.
Freikirche (Volks-, Landes-, Staats-) 302.
Friedrich III. (Pfalz) 183 206 309.
— IV. (Pfalz) 183.
— IV. (Dänemark) 289.
— Wilhelm (Kurfürst) 296.
— — IV. 81 275 281.
Fronleichnamsfest 70.
Funk, F. X. 178.
Fusswaschung 68.

Gaupp, K. F. 1 138.
Gaussen, St. 136.
Gebet für die Verstorbenen 254.
Gebetsgabe des Pastors 242.
Gebhardt E. v. 76.
Gedächtnis (mechanisches, ingeniöses, judiziöses) 195.
Gedächtniskraft der Katechumenen 195.
Gefangenenseelsorge 257.
Geffcken, J. 201.
Gehorsam 194.
Gellasius 63.
Gemeindekenntnis des Pastors 240.
Gemeinsamkeit (liturg.) 73.
Gemeinschaftspflege 258.
Genera concionis 151 f.
— verborum 168.
Gerbert 57.
Gerechtigkeit, sittliche, des Katecheten 193.
Gerhard, Andreas, siehe Hyperius.
— Joh. 23.
Gerhardt, Paul 91 92.
Gerlach, H. 284.
— O. v. 274.
Geschlecht der Katechumenen 196.
Geselligkeit, Erziehung zur 194 f.
Gesenius, Just. 198.
Giberti, G. M. 190.
Glaubensexamen 183.
Glockengeläute 57 f.
Goebel, Max 299.
— Sebastian 127 165.
Goethe 77 238.
Goltz, H. v. d. 189.
Gooszen, M. A. 205.
Gossner, J. E. 190 275.
Gottschick, J. 28 113 116f. 163 208 212.
Gregor I. 1 17 u. öfter.
— VII. 17 237.
— von Nazianz 129.
— von Nyssa 129.
— von Tours 66.
Grossgebauer, Th. 17 63 76 f. 142 187 225.
Grossmann sen. 281 f.
Grünberg, P. 113.
Grundemann 287.
Gründonnerstag 68.
Grundtugend des Predigers 134.
Guibert von Nogent 132.

Häberlin, J. G. 4.
Halieutik 7 127.
Handauflegung 34 f. 185 f.
Händeausbreiten 78.
Händefalten 78.
Hanne, J. R. 148.
Hans, Jul. 113.
Hardeland, A. 223.
Harless, G. Ch. A. v. 16.
Harms, Cl. 77 124 138 142 148 175 220.
Harmonius 91.
Harnack, Th. 71 77 155 177 189 202 204 228 279.
Hartmann, J. L. 4 225.
Hartwig, O. 132.
Hasse, Fr. 272.
Hatch, E. 34.
Hauck, A. 23.
Haupt, E. 30 60.
Hausbesuchung 224 f. 308.
Hefele, K. J. 72.
Heiligkeit der Kirche 9.
Heilsanstalt 13.
Heilsgemeinschaft 14.
Heimatkolonie 273.
Heinicke, S. 273.
Heinrich II. (Kaiser) 84.
— von Langenstein 132.
Heiz 114.
Heman, C. F. 294.
Hengstenberg, E. W. 60 63.
Henke, E. L. Th. 126.
— O. 60.
Henrich, Th. 194.
Henricus von Ostia 1.
Herberge zur Heimat 273.
Herberger, Val. 63.
Herder, J. G. v. 127 135.
Hering, H. 1 47 80 101. 128 264.
Hernig 264.
Hesshusius, Til. 206.
Hesychius von Jerus. 62.
Heydt, Dan. v. d. 274.
Hieronymus 59 67 237.
Himmelfahrt Christi 65.
Hippolytus 42 50 57. 88 f. 122 129.
Hirscher, J. B. 182.
Hoffmann von Fallersleben 91.
Höfling, J. W. F. 16 100 f. 177 189 299.
Hofmann, J. Chr. K. v. 36 189 245.
Holtzinger, H. 49.
Holtzmann, H. J. 128 178 245.
Homiliarium 82.
Hoornbeek, J. 2 106.
Hübner, Joh. 198.
Hucbald, 95.
Hüffell, J. J. L. 1 165.
Hugo u. St. Victor 101 141.
Hülsemann, J. 135.
Humbert de Romanis 132.
Hundeshagen, K. B. 8 30.
Hyperbel 170.
Hyperius, A. 3 81 127 133 f. 172 198 224.
Hysteresis 171.
Hysteronproteron 171.

Jachtaufe 101.
Jahresanfang 67.
Idiotenpflege 276 f.
Ignatius 37 122.
Iken, Konr. 171.
Immersio 99.
Individualisierung 168.
Individualität der Katechumenen 196.
— des Predigers 144.
Infusio 99.
Innocenz III. 237.
— IV. 72 f.
— X. 316.
Inspiration der heil. Schrift 30 146.
Interessensphäre der Gemeinde 158.
Interpretation, homilet. 148.
Interim 186.
Introduktion 42.
Inversio 171 216.
Inventio (Stofffindung) 145 f.
Invocavit 67.
Johann XXII. 64 70.
Johannes v. Damaskus 75.
Johann Moritz v. Nassau-Siegen 288.
Jordan v. Quedlinburg 132.
Joseph II. 296.
Irenaeus 36 65 78 181.
Irregularitates 39.
Irrender Mensch 247.
Irrenanstalten 276 f.
Irrenseelsorge 253 f.
Irvingianismus 260 f.
Isermeyer 273.
Jubilate 68.
Jubiläumspredigt 159.
Judica 67.
Juliana von Lüttich 69.
Jülicher, G. A. 56 147.
Jünglingsvereine 277.
Jus reformandi 311 316.
Justin der Märtyrer 61 147 179 202.
Justinian I. 37 52.

Kähler, M. 2.
Kant, Imm. 192 194 268.
Karfreitag 68.
Karl d. Gr. 23 77 86 131.
Karlstadt 264.
Kastenordnungen 265.
Katachrese 169.
Katechisationen, öffentliche 214.
Katechismen, hessische 208.
Katechismus der Arminianer 210.
— St. Gallen 205.
— Heidelberg 75 183 205 f.
— Luther's 202 f.
— der Mennoniten 210.
— der Quäker 210.
— der Socinianer 209 f.
— der Swedenborgianer 210.
— der Union 208 f.
Katechismuspredigten 182 f.
Katechismusverhör 183 f.
Katechumenatsziel 182.

Kathisma 104.
Kawerau, G. 29 30 101 106 203.
Keckermann, Barth. 134.
Keryktik 8 127.
Kerzenweihe 67.
Kinderfragen der böhm. Brüder 201 f.
Kinderglaube 101 260.
Kindergottesdienst 191.
Kindersterben 253.
Kindertaufe 181.
Kirchenliederdichter, evangelische 88 f.
Kirchenordnungen, evangelische 80 f.
Kirchenordnung, Brandenburg 186.
— Braunschweig 80 99 105.
— Cassel 185 f.
— Hall (Schwäbisch) 73.
— Hamburg 40 80 99 105.
— Hessen 45 71 81 150 f. 225 309.
— Lübeck 40 80 105.
— Mecklenburg 41 314.
— Nürnberg 23.
— Pfalz 81 84 107 f. 123.
— Pommern 41 80.
— Preussen 45 107 308.
— Strassburg 84 107.
— Westfalen und Rheinprovinz 45 308.
— Wittenberg 106 225.
— Württemberg 112 313.
— Zürich 84.
Kirchensteuer 284.
Kirchenton 94 f.
Kirchenzucht 307.
Kirchenzuchtsordnung, Ziegenhainer 186.
Klarheit der Sprache 169.
Kleidung, liturgische 72 f.
— des Pastors 237.
Kleinkinderschulen 272.
Kliefoth, Th. 34 36 38 47 112 150.
Klimax und Antiklimax 170 f.
Knoke, K. 36 197 212 240.
Koch, E. E. 90.
Koecher, J. Chr. 183 210.
Kögel, R. 148 171.
Köhler, J. N. 260.
Kolde, Th. 106.
Kollegialität des Pastors 239 f.
Kollegialsystem 315.
Kollekte (Gebet) 87 f.
Kompetentenkatechumenat 189.
Kompetentenunterricht 191.
Kondizionalform 23.
Konfirmandenunterricht 191.
Konfirmation 109 184 f.
Konfirmationsrede 157.
König, R. 189.
Könige, heil. drei 65.
Konsistorium 311 f.
Konstantin (Kaiser) 49 62.
Konvent, Weseler 46 184 265 307.
Konvertierende Seelsorge 256 f.
Konzil s. Synode.
Köstlin, H. A. 16 77 113 220 253 257.
— Julius 16.
Kraft der Sprache 169.
Krankenbesuch 232.
Krankenkommunion 254.
Krankenpfleger 272.
Kraus, F. X. 56 72.
Krauss, A. 1 126 136 151 174.
Kreuzaltar 59 f.
Kreuzschlagen beim Abendmahl 106.
— s. Crux usualis
Krohne, K. 257.
Krummacher, H. 269.
Krypta 52.
Kündig, Euch. 248.
Kunstchor 77.
Kunsthomilie 167.
Kunstkatechese 219 f.
Kunstübung des Pastors 237 f.
Kyrie eleïson 85 f.

Lactanz 127.
Laetare 67.
Laici 17.
Laienabsolution 37.
Laienprediger 37 46.
Lambert von Avignon 15 71.
Lampe, Fr. A. 136.
Landrecht, Allgemeines Preuss. 316.
Lange, Joachim 135.
Länge der Predigtteile 164.
aLasco 45 f. 184 205 224 306 f.
Legalität (katechetische Zucht) 194.
Lehrfreiheit der Laien 37 46.
Lehrgespräch 183 217.
Lehrhaftigkeit des Katecheten 192.
— des Pastors 241.
Leichenrede 158.
Leidender Mensch 245 f.
Leisen (Kirleisen) 91.
Lemme, L. 161.
Lentz, E. H. G. 128.
Leo I. 13 64.
Leo III. 65 84 155.
Leo Judä 205 306.
Lessing, G. E. 266 f.
Leyser, W. 127.
Liberius von Rom 65.
Liebe des Katecheten 193.
Liebetrut 63.
Linsenmayer A. 128.
Lisco, F. G. 149.
Liszt, Fr. v. 257.
Litanei 85 f.
Litania minor et maior 69 f.
Litotes 170.
Literae enthronisticae 39.
Löhe, W. 16 220 248 275.
Löscher, Val. 63.
Lübke, W. 49.
Ludwig, A. 83.

Ludwig IX. 273.
— XIV. 73 136.
— Landgraf v. Hessen 209.
Luther passim.

Magdalenenasyl 276.
Magnifikat 89.
Makarius, der Aeltere 129.
Makowsky 2.
Malerei 75.
Mallet, Fr. 160.
Maltzew, Al. 103.
Mamertus von Vienne 69.
Marezoll, J. G. 135.
Marheineke, Ph. K. 2.
Mariä Geburt 70.
— Lichtmess 67.
Martène, Edm. 79.
Martin von Bracara 65.
Matine 103.
Matronäum 51.
Matutine 58.
Mayer, Joh. 178.
Meditieren und Konzipieren 160 f.
Mejer 299.
Melanthon passim.
Memorieren 175 201.
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 77.
Mengering, A. 225.
Menius, Justus 207.
Menken, G. 127 193.
Menschenkenntnis des Pastors 240.
Metapher 169.
Methode, dogmatische und genetische 213.
Metonymie 169.
Michelangelo 54.
Micrologus 87.
Mieg, L. Chr. 226.
Milton, J. 63.
Ministerium verbi 19.
Mirbt, C. 13 u. öfter.
Misericordias Domini 67 f.
Missa catechumenorum et fidelium 48.
Mission (Aeussere) 9 287 f.
— (Innere) 263 f.
Missionsgesellschaften 290 f.
Missionskonferenzen 294.
Molanus, Joh. 3.
Mönckeberg, C. 202 f.
Moralität der katechetischen Zucht 194.
Morely, Jean 306.
Moritz, Landgraf von Hessen 208.
Mosheim, Lorenz v. 63 135 165 216 f. 220 f. 226.
Moufang, Chr. 210.
Müller, Jos. 201.
— K. F. 133.
— Karl 309.
Muratori 79 83.
Musculus, Wolfg. 106.
Mützell, J. 90.

Narthex 50.
Natürlichkeit der Sprache 169.
Neale, J. M. 79.
Neander, Mich. 200.
Nebe, A. 128 224.
Neologismus 169.
Neumen 95.
Nicephorus Callisti 75.
Nicolaus de Clamengis 132.
— von Myra 66.
Nitzsch, C. I. 1 7 31 124 136 151 160 167 174 192 207 226 245.
Notbischöfe 310.
Notker Balbulus 91 95.
Novel, Alex. 209.
Nowack, W. 199.
Nutzanwendungen 135.
Nyssen, H. 2.

Obergaden 51.
Oberhirte 221.
Oberlin, J. Fr. 190.
Obsopoeus, Vinc. 204.
Oculi 67.
Oekolampad 205 264.
Offene Schuld 86.
Officia concionatoris 145.
Ohrenbeichte 181.
Oldenberg, Fr. 269.
Olearius, G. 226.
Olevian, K. 206.
Oosterzee, J. J. v. 1 7 128 160.
Ordo ecclesiasticus 21 f.
Ordnung, liturg. 74.
Organisation der Inneren Mission 270.
Orgel 77.
Origenes 37 129 138 179.
Orthotomie 245.
Osiander, Luk. 98 134.
Osterfest 65 69.
Ostereier, -feuer, -gelächter, -spiele 69.
Osterwald, J. F. 198.
Otte, H. 49 56.
Otto, W. 1.
Ovid 69.

Palestrina 96.
Palmer, Chr. 126 177 221.
Palmsonntag 68.
Pamelius, Jak. 82.
Pangratius, A. 134.
Paramente 108.
Pastor 18.
Pastoraltheologie (-theorie) 4 220 f.
Paten 100 181.
Patriotische Gesellschaft 267.
Paulinus von Nola 56.
Paulsen, Fr. 241.
Perikopen, 149 f.
Perpetuus von Tours 65 f.
Personifikation 170.
Perthes, Clem. Th. 273.
Pestalozzi, J. H. 217 268.
Peter van Mastricht 2.
Petrus von Alexandria 65.
— Fullo 84.
— Lombardus 39.
— Martyr 63.
Pfannenschmidt, H. 56.
Pfarrer 18.
Pfarrerwahl 307 313.
Pfingstfest 64 69 f.
Phantasielügen 194.
Φιλόθεοι 17.

Φιλόσοφοι 17.
Physiologus 132.
Pindor, J. 288.
Pippin 77.
Pius V. 102 211.
Planck, G. J. 2 4.
Pleonasmus 168.
Plinius 61 91 122.
Polykarp von Smyrna 64.
Polykrates von Ephesus 64.
Polyptoton 170.
Potestas ecclesiastica 21 f.
Praecepta Dei 201 f.
Praecipua membra ecclesiae 310.
Präfation 88.
Präokkupation 170.
Präsanktifikation 68.
Prediger 18.
Predigerseminar 235.
Predigt Christi 137.
Predigt, Wort Gottes 26 f.
Presbyter doctor 180.
Priester 18.
Priestertum, Allgemeines 20 224 f. 270 f. 304.
Privatbeichte 24.
Prophezei 308.
Prophylaxis 254.
Proposition 162 f.
Prosen 95.
Proskomidie 103 f.
Provinzialismus 168 215.
Prudentia pastoralis 4.
Publikandum, Preussisches 122.
Puritaner 63 288.

Quadragesimalfasten 65.
Qualitätsfrage 218.
Quasimodogeniti 67.
Quatemberfasten 64.
Quenstedt, A. 225.
Quinctilian 130 145 151 168.
Quinquagesimae 69.

Raikes, Rob. 190.
Rambach, J. J. 135.
Ranke, E. 149.
Rasur 237.
Rauhes Haus 269.
Rauppius, Jak. 3.
Recapitulatio 216.
Recke-Vollmerstein, Ad. v. d. 268.
Reformatio eccles. Hassiae 15 100.
Regulares 17.
Regensburg, Reichstag 186.
Reinhard, F. V. 135.
Religionsedikt, Wöllnersches 316.
Religiosi 17.
Reminiscere 67.
Renaudot, E. 79.
Renovatio eccles. Nordling. 123.
Repetitio 216.
Responsorien 94.
Retention 25 f.
Reuchlin, J. 132.
Rhabanus, Maurus 131.
Riehm, Ed. 55.
Rietschel, G. 34 47 77.
Riggenbach, B. 264.
Ritschl, A. 288.
Rococo 54.
Rogate 68.
Rohden, G. v. 212.
Rotes Kreuz 272.
Rothe, R. 33 128 235.
Rückert, Fr. 246 262.
Ruppsche Händel 281.

Sabbathgebot 60.
Sabbatum magnum 69.
Sabinianus 56.
Sacerdotium internum et externum 19 f.
Sachsse, E. 177.
Saeculares 17.
Salvian 17.
Salzmann, Chr. G. 193.
Sanctus 89.
Sauermann, Joh. 204.
Schade, J. K. 187.
Schäfer, Th. 63 263 269.
Scheibler, Chr. 2.
Schiller, Fr. 257.
Schinkel 76.
Schlatter, A. 199.
Schleiermacher 1 4 f. 7 136 151 160 192 226.
Schlüssel des Himmelreichs 23 f.
Schmid, H. 25.
— K. A. 200.
Schöberlein 77 113 f.
Schott, H. A. 128, 136.
Schriftsinn, mehrfacher 129.
Schriftverlesung 82.
Schröder, F. W. Jul. 205.
Schubert, H. v. 110.
Schülerchor 77,
Schürer, E. 128.
Schulte, J. Fr. v. 284.
Schultz, P. 203.
Schultze, Leop. 212.
Schultze, Victor 72.
Schuster, C. F. Th. 160 175.
Schwachheitslügen 194.
Schweizer, Alex. 7 126 136 221.
Seelsorge, spontane und rezeptive 230.
— und Kirchenzucht 225 301 313.
Seelsorgegemeinde 279.
Segen (aaronitischer) 82 f.
Selbstkommunion 109.
Selbstverantwortlichkeit des Christen 222.
Selbstverwaltung der Gemeinde 37.
Selbstzucht des Pastors 238.
Semler, J. S. 198.
Senatorium 51.
Septuagesimae 67.
Sequenzen 95.
Sermonikation 170.
Sexagesimae 67.
Seyerlen, R. 8 129.
Sickel, G. A. F. 7 127.
Siebenzahl der Sakramente 39.
Siegesfreudigkeit des Predigers 142.
Signifikativform 24 f.
Simons, Ed. 266 302.
Simrock, K. 90.
Skrutinien 180.

Skulptur 77.
Snethlage, K. 308.
Sohm, R. 12 34 299.
Sokrates (hist. eccl.) 91 und öfter.
Sokratik 217.
Sonegg, H. U. v. 288.
Sonntagsgesetz 60 f.
Sonntagsschule 276.
Sonntagsschulverband 190.
Sozialdemokratie 234.
Sozomenus 59 u. ö.
Spalding, J. J. 135.
Spendeformel 106 f.
Spener, Ph. Jak. 135 149 186 f. 225 f.
Spiritales der Montanisten 17.
Spirituales, Geistliche, πνευματικοί 17.
Spitta, Fr. 55 120.
Sprachmächtigkeit des Katecheten 193.
Springer, A. 49.
Spurgeon, Chr. H. 126.
Stadtmission 276.
Stahl, Fr. J. 18 30 33.
Steinbart, G. S. 135.
Steinmeyer, F. L. 126 145 f. 151 220 299.
Steitz, E. 99.
Stern, Edm. 114.
Stier, R. 8 127 156.
Stilarten 168.
Stöcker, A. 33.
Stockmeyer, Imm. 126 140.
Stoffmächtigkeit des Katecheten 193.
Strabo, Wal. 51.
Strack, H. 294.
Strauss, Fr. A. 112 149 226.
Strümpfel, E. 287.
Suckow, K. A. 149.
Sühneversuch 255.
Sulze, E. 55.
Summepiskopus 317.
Sündigender Mensch 246.
Sündenstrafe 248.
Surgant, U. 133.
Sylvester, I. 59.
— II. 57.
Symbolum, Apost., Nic., Athan. 31 f.
Synekdoche 170.
Synodal- und Presbyterial-Ordnungen 317.
Synode v. Agde 68 295.
— Bordeaux 181.
— Carthago II. 80.
— Chalcedon 39.
— Dortrecht 3 183 206.
— Elvira 62 68 157.
— Florenz 39 181 185.
— Gangra 62.
— Herborn 123.
— Kostnitz 64.
— Laodicea 62.
— Lateran III. 2.
— — IV. 2 181.
— Lyon 181 185.
— Mâcon 65.
— Mainz 64 69 100.
— Nicaea I. 13 65 78.
— — II. 60.
— Paris 181.
— Quinisextum 68.
— Rheims 131.
— Toledo III. 84.
— — IV. 237.
— — X. 67.
— — XVII. 68.
— Tours 67 131.
— Tribur 132.
— Trient 22 39 60 185 235.
— Trier 181.
— Vaison 88.
— Vatikan 22.
Synonyma 168.

Tabernakel 59.
Talmudismus 295.
Tanz 259 f.
Tarnov, P. 225.
Taubstummenanstalten 267 273.
Taufformel 99 f.
Taufrede 156.
Taufritual 100.
Taufsymbol 202.
Taufwasser, konsekriertes 99.
Tautologie 169.
Technik der Frage 217 f.
Territorialsystem 315.
Tertullian 17 36 49 57 f. 61 64 75 f. 86 88 93 100 122 179 181.
Textlose Predigten 149 f.
Teufelsglaube 262.
Tiesmeyer, L. 189.
Timotheus (Patriarch) 84.
Theater 259 f.
Thalhofer, F. X. 210.
— V. 72.
Thelemann, O. 205 288.
Therapeutische Gabe 241 f.
Theremin, Fr. 136 140 f.
Tholuck, A. 126 140 f.
Thomas von Aquino 2 22 39 60 62 66 100 182.
Tonkunst 76 f.
Tonsetzer, evangelische 98.
Tonsur 237.
Trauformel 111.
Traufragen 111.
Traurede 157.
Trauung, kirchliche 110.
Tretelbeten 182.
Treviranus 190.
Trinitatisfest 64.
Trishagion (Hymnos-s) 89.
Tropen, rhetorische 169 f.
Trostbedürfnis 250.
Trotzendorf, Val. 200.

Uhlhorn, G. 60 232 264 274.
Umschreibung 170.
Unbescholtenheit des Pastors 236 f.
Unentbehrlichkeit des Textes 147 f.
Unionskatechismen 208
Urban II. 37 64 155.
— IV. 70.
— V. 72.
— VI, 70.
Urlsperger, J. A. 267.
Ursinus, Zach. 206.
Urteilsfrage 218.

Vasari 53.
Vasa sacra 74 108.
Vaterunser 85 202.
Venter, Fr. 284.
Veranschaulichung 215.
Veroa sollemnia 83 168.
Vergil 170.
Vergleichung 169.
Verschweigung 170.
Versorgungshaus 276.
Verspruch 187.
Verständlichkeit des Vortrags 176.
Vetorecht 313.
Victor von Rom 64.
Vikariat 235.
Villegaignon 288.
Vilmar, A. F. C. 17 f. 188 220 243.
Vincenz von Lerinum 153.
— von Paulo 266.
Vinet, Alex. 126 128 136 148 151 220.
Vitringa, Camp. 2 4.
Vocatio 41.
Voetius, G. 3 f.
Volkstümlichkeit der Sprache 169.
Vorbereitung auf die Predigt 160 f.
— auf den Tod 252.
Vulgarismus 169.
Wackernagel, Ph. 90.
Wahl der Kleriker 37 f.
Wahrhaftigkeit des Predigers 144.
— Erziehung zur 194.
Wahrheit der Predigt 144.
Waisenhaus in Halle 266.
Walther, J. 97.
Warneck, G. 287 f.
Weber, Lic. 277.
Weihnachtsfest 66 f.
Weihwasser 55.
Weinreich 122.
Weiss, B. 61.
Weller, Hier. 134.
Welz, Just. E. v. 289.
Wetzstein, O. 90.
Werner, H. 253.
White, Bischof 190.
Wichern, J. H. 160 189 269 f.
Wilhelm I. (Kaiser) 274.
Wirkung der Predigt 141 f.
Witsius, Herm. 2.
Wittmann, G. M. 182.
Witwen 265.
Witzel, G. 198 210.
Wladimir (Grossfürst) 103.
Wölfflin, Ed. 56.
Wolfrum, Ph. 94.
Wolters, A. 205.
Woodruff 190.
Wucherer, J. Fr. 220.
Wurster, P. 264.

Zaccaria, Fr. A. 79.
Zahl der Predigtteile 164.
Zahn, Th. 58 60.
Zanchius, Hier. 63.
Zenker, J. O. 280.
Zeno 50.
Zentralausschuss der Inneren Mission 269.
Zepper, W. 3 134.
Zergliederung 215.
Zezschwitz, G. v. 1 7 128 150 160 174 177 178 f. 189 199 201 f.
Ziegler, J. E. 163.
Zimmer, Fr. 2 238.
Zimmermann, K. 280 f.
Zinzendorf, Graf Nic. v. 63 290.
Zuck, O. 198.
Zugeständnis 171.
Zweifler 262.
Zwick 98.
Zwingli 71 84 98 100 107 f. 114 f. 224 305 f.

BS05

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Jesus
im neunzehnten Jahrhundert.

Von

Heinrich Weinel.

8. 1903. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

Neue Bahnen.

Der Unterricht in der christlichen Religion im Geist der modernen Theologie

von

D. O. Baumgarten,

Professor an der Universität Kiel.

Erstes bis fünftes Tausend.

8. 1903. M. 1.20.

Die Besoldungsverhältnisse der evangelischen Geistlichen in den deutschen Landeskirchen.

Mit Tabellen.

Separat-Abdruck aus „Chronik der Christlichen Welt" 1902 Nr. 43 bis 45.

4°. M. —.30.

Wie predigen wir dem modernen Menschen?

Eine Untersuchung über Motive und Quietive

von

Lic. theol. **F. Niebergall,**

jetzt Privatdocent an der Universität Heidelberg.

Groß 8. M. 3.—.

Kurzes Bibelwörterbuch.

Unter Mitarbeit von **G. Beer**, Professor in Strassburg, **H. J. Holtzmann**, Professor in Strassburg, **E. Kautzsch**, Professor in Halle, **C. Siegfried**, Professor in Jena, † **A. Socin**, Professor in Leipzig, **A. Wiedemann**, Professor in Bonn, **H. Zimmern**, Professor in Leipzig

herausgegeben von

H. Guthe,

Professor in Leipzig.

Mit 4 Beigaben, 2 Karten und 215 Abbildungen im Text.

Lex. 8. 1903. M. 10.50. In Halbfranz gebunden M. 12.80.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Evangelische Kirchenkunde.

Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen.

Herausgegeben von Professor D. **Paul Drews.**

Erster Teil. **Das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Landeskirche des Königreichs Sachsen.** Dargestellt von Professor D. **Paul Drews.** 8. 1902. M. 7.—. Gebunden M. 8.—.

Zweiter Teil. **Das kirchliche Leben der evangelischen Kirche der Provinz Schlesien.** Dargestellt von Lic. Dr. **M. Schian.** 8. 1903. M. 6.—. Gebunden M. 7.—.

Die

paulinische Erlösungslehre

im Konfirmandenunterricht.

Von

Lic. **F. Niebergall,**

Privatdozent in Heidelberg.

8. M. 1.60.

Zur äussern und innern Mission.

Vermischte Vorträge und Aufsätze

von

† **P. E. Lucius,**

Professor der Kirchengeschichte an der Universität Strassburg.

8. 1903. M. 2.—.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Der Zeitschrift für praktische Theologie Neue Folge

In Gemeinschaft mit

D. **P. Drews,** Professor in Giessen

Lic. **F. Niebergall,** Privatdocent in Heidelberg

D. **K. Teichmann,** Senior und Konsistorialrat in Frankfurt a. M.

und vielen anderen namhaften Vertretern der modernen Theologie

herausgegeben von

Professor D. **Baumgarten** in Kiel.

Abonnementspreis für den Jahrgang M. 6.—.

Einzelpreis eines Heftes 75 Pf.

Die Monatsschrift bringt: **Praktische Auslegung der Schrift; Meditationen über Entwürfe und Skizzen von Predigten und Katechesen,** namentlich über die Festzeiten; **Erörterungen schwieriger Probleme der Seelsorge; ausgeführte Predigten und Katechesen; Religiöse Volkskunde; Kritische Beurteilung der neuesten Ereignisse und Erscheinungen des kirchlichen Lebens; Kirchliche Chronik; Rezensionen.** Dem **Religionsunterricht in der Schule** wird besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

45518

BV3 .A2 1899
Achelis, Ernst.
Praktische theologie.

45518

BV
3
A2
1899

Achelis, Ernst Christian
Praktische theologie.

DATE	ISSUED TO

Achelis...
Praktische...

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

PRINTED IN U.S.A.